ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مضامین کا مجموعہ

مقالاتِ حکیم

جلد دوم : اقبالیات

مرتبہ

شاہد حسین رزاقی

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

مقالاتِ حکیم

جلد دوم

اقبالیات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مضامین کا مجموعہ

مرتبہ

شاہد حسین رزاقی

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ، لاہور

طبعِ اوّل ۱۹۶۹
تعداد ایک ہزار

طابع و مطبع ۔ حمایتِ اسلام پریس لاہور

ناشر

محمد اشرف ڈار، سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۔
کلب روڈ ۔ لاہور

تعارف

پاکستان کے نامور فلسفی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم بلند پایہ مصنف، صاحبِ طرز ادیب، خوش بیان مقرر، خوش گو شاعر اور روشن خیال مفکر تھے اور ان کے افکار و نظریات پاکستان کے مسلمانوں کی فکری تاریخ کا ایک اہم باب بن گئے ہیں۔ خلیفہ صاحب اپنے عہد کے ذہین ترین افراد میں سے تھے، وہ اپنے ہم عصروں میں ہمیشہ ممتاز رہے اور عمر کے آخری دس سال میں جو ان کی زندگی کا اہم ترین دور ثابت ہوئے، ان کے قلم کے جوہر کھلے اور انھوں نے روشن خیال مفکروں میں نمایاں حیثیت حاصل کرلی۔

خلیفہ صاحب کشمیری نژاد تھے۔ جولائی ۱۸۹۳ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ اور اسی شہر میں میٹرک تک تعلیم پائی۔ پھر علی گڈھ چلے گئے اور ۱۹۱۳ء میں ایف۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد سینٹ اسٹیفنز۔ کالج دہلی میں داخل ہوئے۔ کیونکہ ان کو فلسفہ سے غیر معمولی دلچسپی ہو گئی تھی اور اس کالج میں اس مضمون کی تعلیم کا اچھا انتظام تھا۔ بی۔ اے اور ایم۔ اے کے امتحانوں میں وہ پنجاب یونیورسٹی میں اوّل رہے اور ان کی خداداد صلاحیتیں ایک تابناک مستقبل کی نشان دہی کرنے لگیں۔ ۱۹۱۷ میں ایم اے کرنے کے بعد لاہور واپس آئے اور ایل ایل۔ بی کی سند حاصل کرلی۔ لیکن وکالت سے انھیں کوئی دلچسپی نہ تھی اور وہ ایسے کام کی تلاش میں تھے جو ان کے فطری رجحان کے مطابق ہو۔ یہ کام ان کو جلد ہی مل گیا۔ حیدر آباد دکن میں عثمانیہ یونیورسٹی قائم ہوئی اور اگست ۱۹۱۹ میں خلیفہ صاحب فلسفہ کے مددگار پروفیسر کی حیثیت سے اس یونیورسٹی سے منسلک ہوگئے۔ حیدر آباد میں ملازمت شروع ہونے کے دو سال بعد ہی وہ تعلیمی رخصت لے کر جرمنی چلے گئے اور ہائیڈل برگ یونیورسٹی سے پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری لے کر ۱۹۲۵ میں جب حیدر آباد واپس آئے تو ان کو یونیورسٹی

میں فلسفہ کا پروفیسر اور صدر شعبہ بنا دیا گیا۔ حیدر آباد میں خلیفہ صاحب تئیس سال رہے۔ ۱۹۴۳ میں طویل رخصت لے کر کشمیر چلے گئے تھے جہاں وہ مہاراجہ کالج کے پرنسپل اور پھر محکمۂ تعلیم کے ڈائرکٹر مقرر ہو گئے تھے۔ وہ سری نگر میں مستقل سکونت اختیار کرنے کا ارادہ رکھتے تھے، لیکن وہاں کے حالات سے مطمئن نہ ہو سکے چنانچہ ۱۹۴۶ میں پھر حیدر آباد واپس آ گئے اور عثمانیہ یونیورسٹی میں میر شعبۂ فنون مقرر ہوئے۔

۱۹۴۹ میں خلیفہ صاحب ملازمت سے سبکدوش ہو کر پاکستان آ گئے یہاں انھوں نے ۱۹۵۰ میں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ قائم کیا اور آخر وقت تک اس کے ڈائرکٹر رہے۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ خلیفہ صاحب کی نظر میں غیر معمولی اہمیت رکھتا تھا اور انھوں نے اپنی فکری و علمی صلاحیتیں اس ادارے کے لیے وقف کر دی تھیں۔ وہ چاہتے تھے کہ اسلامی افکار کی از سرِ نو تشکیل کر کے اسلام کی اساسی قدروں اور عصری تقاضوں میں ہم آہنگی پیدا کی جائے اور اسلام کے عالمگیر اور ترقی پذیر اصول ساری دنیا کے سامنے اس طرح پیش کیے جائیں کہ اسلام ایک ساکت و جامد مذہب نہیں، بلکہ ایک متحرک دین اور حیات بخش قوت ثابت ہو۔ یہی وہ مقصد تھا جس کے لیے انھوں نے یہ ادارہ قائم کیا تھا اور اسی مقصد کو انھوں نے اپنی تصانیف میں ملحوظ رکھا۔

پاکستان کی علمی، ادبی، ثقافتی، دینی اور معاشرتی سرگرمیوں میں خلیفہ صاحب ہمیشہ نمایاں حصہ لیتے رہے۔ پاکستان فلاسفیکل کانگریس قائم کی اور اس کے صدر ہوئے۔ تنظیم زکوٰۃ کمیٹی کے صدر اور عائلی کمیشن کے سکریٹری مقرر کیے گئے۔ علمی، ادبی اور تعلیمی اداروں سے ان کا قریبی تعلق رہا۔ اور ان کی علمی خدمات کے اعتراف میں پنجاب یونیورسٹی نے ۱۹۵۷ء میں ایل ایل۔ ڈی کی اعزازی ڈگری دی۔

موجودہ زمانہ میں اشتراکیت نے عالمگیر مقبولیت حاصل کر لی ہے اور ہر ایسے نظامِ حیات کے لیے جو خدا پر ایمان رکھتا ہے اور روحانی اقدار کا قائل ہے۔

اشتمالیت کو ایک خطرہ تصور کیا جانے لگا۔ چنانچہ امریکہ میں عالمی برادری اور مسلم مسیحی اتحاد کی تحریکیں اس غرض سے شروع کی گئی ہیں کہ ملک، مذہب، ملت، رنگ اور زبان کے امتیازات سے بالاتر ہو کر تمام انسانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کیا جائے اور اشتراکی مادہ پرستی اور لادینی کا مقابلہ کرنے کے لیے خدا پرست مذاہب کے ماننے والے متحد ہو جائیں۔ خلیفہ صاحب ان تحریکوں کے حامی تھے۔ چنانچہ ۱۹۵۴ اور ۱۹۵۶ء میں وہ لبنان میں ہونے والے بین الاقوامی مذاکروں میں شریک ہوئے، اور ۱۹۵۲ اور ۱۹۵۶ء میں امریکہ، کنیڈا اور یورپ کے متعدد ممالک کے دورے کر کے ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی جو اہلِ کلیسا کی تنگ نظری اور صلیبی جنگوں کی وجہ سے مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ایک دوسرے کے مذہب کے بارے میں پیدا ہو گئی ہیں۔ ۱۹۵۸ء میں خلیفہ صاحب دانشوروں کی عالمی کانفرنس میں شرکت کے لیے آسٹریلیا بھی گئے تھے۔ ۱۹۵۹ء میں کراچی میں بین الاقوامی اسلامی مجلس مذاکرہ منعقد کی گئی تھی خلیفہ صاحب اس کے ایک اجلاس کی صدارت کے لیے کراچی گئے تھے اور وہیں ۳۰ جنوری کو انھوں نے داعیِ اجل کو لبیک کہا۔

کم و بیش چالیس سال تک خلیفہ صاحب تصنیف و تالیف کے کام میں مصروف رہے اور عمر کے آخری دس سال ان کی علمی زندگی کا بہترین دور تھے۔ حیدرآباد دکن کی عثمانیہ یونیورسٹی میں اردو زبان ذریعہ تعلیم تھی اور اعلیٰ جماعتوں کی تعلیم کے لیے اردو میں مختلف مضامین کی کتابوں کی فراہمی ایک اہم مسئلہ تھا۔ چنانچہ دوسری زبانوں سے عمدہ کتابوں کا ترجمہ کرانے پر خاص توجہ کی گئی۔ اس کام میں خلیفہ صاحب نے نمایاں حصہ لیا اور ویبر کی ہسٹری آف فلاسفی، تاریخ فلسفہ۔ ہیرالڈ ہوفڈنگ کی ہسٹری آف ماڈرن فلاسفی، تاریخ فلسفہ جدید۔ اور ایڈورڈ زیلر کی آؤٹ لائن آف گریک فلاسفی، مختصر تاریخ فلسفہ یونان کا ترجمہ کیا۔ تراجم کی فہرست میں ولیم جیمز کی مشہور کتاب کا ترجمہ بھی شامل ہے جو ۱۹۵۸ء میں نفسیاتِ وارداتِ روحانی کے نام سے مجلس ترقی ادب لاہور نے شائع کیا۔ ان کتابوں کے علاوہ خلیفہ صاحب نے بھگوت گیتا کا منظوم ترجمہ بھی کیا تھا۔

حیدر آباد میں قیام کے زمانے میں خلیفہ صاحب نے داستانِ دانش کے نام سے فلسفہ کی سرگزشت دلچسپ انداز میں لکھی تھی جو ان کی انشاپردازی کا بہت اچھا نمونہ ہے۔

خلیفہ صاحب کی تصنیفی زندگی کا بہترین دور پاکستان آنے کے بعد ۱۹۴۹ء میں شروع ہوا اور دس سال تک جاری رہا۔ اس دور کی نہایت اہم کتاب اسلامک آئیڈیالوجی ہے جس میں اسلام کے بنیادی اصولوں کو جدید افکار کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے اور اسلامی نظریۂ حیات کا دوسرے نظام ہائے فکر سے مقابلہ کر کے دعوتِ فکر و نظر دی گئی ہے اور مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ خلیفہ صاحب کی دوسری مشہور انگریزی تصنیف اسلام اینڈ کمیونزم ہے جس میں انھوں نے اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ اور تجزیہ کر کے اسلام کو مسلکِ اعتدال ثابت کیا ہے اور اس کے نظریات کی خصوصیات واضح کی ہیں۔ یہ دونوں کتابیں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ نے شائع کی ہیں۔

مولانا جلال الدین رومی سے خلیفہ صاحب کو گہرا شغف تھا۔ ۱۹۱۷ء میں ایم۔ اے کے لیے اس موضوع پر مقالہ لکھا تھا اور ۱۹۲۴ء میں پی ایچ۔ ڈی کے لیے بھی میٹافزکس آف رومی کے عنوان سے مقالہ پیش کیا تھا جو ۱۹۳۳ء میں کتابی شکل میں شائع ہوا۔ اس کے بعد ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ سے ۱۹۵۳ء میں حکمتِ رومی اور ۱۹۵۹ء میں تشبیہاتِ رومی دو کتابیں شائع ہوئیں۔ حکمتِ رومی میں خلیفہ صاحب نے رومی کے افکار و نظریات کی روحانی و فکری اہمیت بڑے دلکش انداز میں بیان کی ہے۔ اور تشبیہاتِ رومی میں انھوں نے رومی کے افکار کو تشبیہ و تمثیل کے آئینہ میں دیکھا ہے اور اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے کے لیے رومی کی یقین آفرین تشبیہات کے تخلیقی و روحانی پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔

خلیفہ صاحب میرزا غالب کے بڑے قدر شناس تھے اور افکارِ غالب لکھ کر انھوں نے غالب کی شاعری کے مختلف پہلوؤں پر حکیمانہ بحث کی اور اس کے فلسفیانہ افکار کو جو اشعار میں منتشر ہیں مربوط طریقہ سے پیش کر کے اسے ایک نظامِ فکر کی شکل

دینے کی کوشش کی۔

عصرِ حاضر کے عظیم ترین شاعر اور مفکر علامہ اقبال کے حکیمانہ اندازِ فکر، حسنِ بیان اور نظریات سے خلیفہ صاحب بے انتہا متاثر تھے اور ان کی مشہور تصنیف فکرِ اقبال اس موضوع پر ایک مستند ترین کتاب ہے۔ اس میں اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے تمام پہلوؤں پر فکر انگیز بحث کی گئی ہے اور اقبالیات میں یہ گراں قدر اضافہ اُردو ادب کو خلیفہ صاحب کا بیش بہا تحفہ ہے۔

خلیفہ صاحب اعلیٰ درجہ کے مفکر اور دانشور تھے، بہت جلد بات کی تہ کو پہنچ جاتے تھے۔ پیچیدہ مسائل اور مشکل موضوعات پر عام فہم انداز اور سادہ الفاظ میں اظہارِ خیال پر غیر معمولی قدرت رکھتے تھے۔ نہایت دقیق فلسفیانہ مسائل پر گفتگو کرتے وقت ان کی خداداد ذہانت اور معنی آفرین صلاحیت کے جوہر کھلتے تھے۔ ان کا ادبی ذوق نہایت پاکیزہ تھا۔ اُردو اور فارسی ادب سے ان کو دلی لگاؤ تھا اور انگریزی، فرانسیسی اور جرمن ادب پر بھی ان کی نظر بہت وسیع تھی۔ ان کی یہ خوبیاں اور علم و فضل کی وسعت و گہرائی ان کی تصانیف میں نمایاں نظر آتی ہیں۔

کتابوں کے علاوہ خلیفہ صاحب نے مختلف موضوعات پر بڑی تعداد میں مضامین لکھے اور تقریریں بھی کیں۔ جن کا مطالعہ ان کے افکار و نظریات سے پوری طرح باخبر ہونے کے لیے ضروری ہے۔ چنانچہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ (لاہور) نے ان کے اردو اور انگریزی مضامین و تقاریر اور مجموعہ کلام شائع کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ اردو مضامین مقالاتِ حکیم کے نام سے تین جلدوں میں شائع کیے جا رہے ہیں۔ پہلی جلد جو اسلامیات سے متعلق ہے شائع ہو چکی ہے۔ پیشِ نظر کتاب اس سلسلہ کی دوسری جلد ہے اور اس میں اقبالیات سے متعلق مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ اور تیسری جلد متفرق مضامین وغیرہ پر مشتمل ہے۔ ان تین جلدوں کے علاوہ خلیفہ صاحب کے انگریزی مقالات کا ایک مجموعہ بھی شائع کیا جا رہا ہے اور ان کے کلام کا مجموعہ بھی زیرِ ترتیب ہے۔ یہ دونوں کتابیں جلد ہی شائع ہو جائیں گی۔ پیشِ نظر مجموعہ میں جو مضامین ہیں وہ پاکستان اور ہندوستان

کے مؤقر جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔ ایک مضمون جناب جسٹس ایس۔ اے رحمان کے منظوم ترجمۂ اسرارِ خودی، ترجمانِ اسرار کے مقدمہ سے ماخوذ ہے۔ یہ اس موضوع پر نہایت عمدہ مقالہ ہے اس لیے اس کو بھی شاملِ اشاعت کیا گیا ہے اور اس کے لیے ہم جناب ایس۔ اے رحمان صاحب کے شکر گزار ہیں۔ اس مجموعہ کے کچھ مضامین ادارہ کے ماہنامہ ثقافت اور المعارف میں شائع ہو چکے ہیں، اور دوسرے مضامین کے لیے ہم مجلہ اقبال، لاہور، اقبال ریویو کراچی، ماہِ نو، کراچی، نقوش، لاہور اُردو دہلی، سب رس حیدر آباد دکن اور ریڈیو پاکستان لاہور کے ممنون ہیں۔ مقالاتِ حکیم کی تیسری جلد بھی عنقریب شائع ہو جائے گی۔ امید ہے کہ مرحوم خلیفہ صاحب سے متعلق کتابوں کا یہ سلسلہ علمی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

(ش۔ ح۔ ر)

فہرست

"علامہ اقبال کے افکار کی وسعت، ان کی بلندی اور ان کی گہرائی بے پایاں ہے۔ علامہ کی زندگی ہی میں ان کے کلام اور ان کے پیغام کا اثر و نفوذ نمایاں ہو گیا تھا۔ پاکستان کی تاسیس اس تاثیر کا ایک کرشمہ ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ فکر و ادب میں کوئی ایسا شاعر اور مفکر دکھائی نہیں دیتا جس کا فکر اس قدر ہمہ گیر ہو۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا کوئی اہم پہلو ایسا نہیں جس کے متعلق اس مفکر شاعر نے کوئی حیات آفریں حل پیش نہ کیا ہو۔ اقبال کے کلام میں فلسفہ بھی ہے اور دین بھی۔ ایقان بھی ہے اور عرفان بھی۔ شرق و غرب کی حکمت کا نچوڑ اس میں موجود ہے۔ اس میں خود شناسی بھی ہے اور خدا شناسی بھی۔ ایک ایک نظم اور کہیں کہیں ایک ایک شعر ایک پوری تصنیف پر بھاری ہے۔

اقبال کے کلام میں افکار کی جو کثرت اور ثروت ہے اور اس کے بیان میں جو دل آویزی ہے وہ فقید المثال ہے۔ اقبال کے افکار پر درجنوں کتابیں اور ہزاروں مضامین لکھے جا چکے ہیں۔ تقریروں کی کوئی حد اور شمار نہیں۔ اب ہند اور پاکستان کا مسلمان جس مسئلہ حیات پر جو کچھ بھی سوچتا ہے اس کے تفکر میں اقبال کا حصہ ضرور ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ایک پوری ملت کے شعور کا جزو لاینفک بن گیا ہے اس کے اشعار و افکار کی دل آویزی ایسی ہے کہ نہ سننے والا سیر ہوتا ہے اور نہ سنانے والا تھکتا ہے؛

این سعادت بزور بازو نیست
تا نہ بخشد خدائے بخشندہ"

خلیفہ عبدالحکیم

اقبال کی زندگی

علامہ سر محمد اقبال ۱۸۷۷ء میں بمقام سیالکوٹ پیدا ہوئے۔ سیالکوٹ ایک نہایت مردم خیز خطہ ہے۔ گزشتہ صدیوں میں بھی یہاں سے بعض ایسے صاحبِ کمال پیدا ہوئے جن کا نام تمام دنیائے اسلام میں آج تک بڑی عزت سے لیا جاتا ہے۔ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی جو شاہجہاں کے زمانے میں تھے اور جن کو ان کی مشہور تصنیف کے صلے میں چاندی میں تولا گیا تھا یہیں کے رہنے والے تھے۔ میں نے ایک مرتبہ سیالکوٹ کے مردم خیز ہونے کا ذکر علامہ اقبال سے کیا تو انھوں نے اس کی تصدیق کے لیے تاریخ میں سے ایسے باکمالوں کے نام گنوائے جو اس سرزمین میں سے اٹھے تھے۔ سیالکوٹ کا علاقہ کشمیر کی ریاست سے بالکل ملحق ہے، اور بڑی کثرت سے کشمیری خاندان اس میں آباد ہیں۔ اقبال کے آباواجداد بھی کشمیر ہی سے ہجرت کرکے یہاں آباد ہوئے۔ ان کے اسلاف کشمیری پنڈت تھے جن کی ذات سپرو تھی۔ مجھے ان کے سپرو ہونے کا علم خود انہی کی زبانی حاصل ہوا۔ سر تیج بہادر سپرو اپنی علم دوستی کی وجہ سے اقبال کے بڑے قدردانوں میں تھے۔ خود صاحبِ موصوف کی زبانی پتہ چلا کہ غالباً چار پانچ پشت اوپر اقبال اور سپرو ایک ہی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس کے بعد ایک نے اسلام قبول کر لیا اور اختلافِ مذہب کی وجہ سے اس خاندان کی مختلف شاخیں ایک دوسرے سے بے تعلق ہو گئیں۔

اگرچہ اسلام کے زیرِ اثر اقبال ذات پات اور نسل پر افتخار کو صحیح نہیں سمجھتے تھے تاہم جابجا ان کے اشعار میں اس بات کے اشارے ملتے ہیں کہ ان کو اپنے برہمن زادہ ہونے پر بھی فخر تھا۔ برہمنوں کی ذہانت اور فلسفہ دانی سے کس کو انکار ہو سکتا ہے، اور غالباً ازروئے قانونِ توارث اقبال کو اس میں اچھا خاصا حصہ ملا۔

اقبال کے والد گو صاحبِ ثروت نہ تھے لیکن اپنے شہر میں دل و دماغ کی پاکیزگی کی وجہ سے بہت قابلِ احترام سمجھے جاتے تھے۔ بہت عرصہ ہوا جب کہ وہ انارکلی والے مکان میں رہتے تھے مجھے ان سے شرفِ نیاز حاصل ہوا۔ اس وقت اقبال کی شہرت تمام ملک میں پھیل چکی تھی، اور ان کے والد اقبال کے کمال پر بجا طور پر فخر کرتے تھے۔ ان پر تصوف کا رنگ بہت غالب تھا۔ یہی رنگ اقبال میں علم و شعر کے جوہروں کے ساتھ مل کر اور بھی زیادہ گہرا ہو گیا اور اسی کی بدولت اقبال کو عطار، سنائی اور رومی کی صف میں جگہ ملی۔

اقبال کبھی کبھی اپنے والد کے کشف و کرامات بھی بیان کرتے تھے۔ فرماتے تھے میں نے والدہ کی زبانی سنا ہے کہ ایک آدھ مرتبہ ایسا بھی ہوا کہ والد کی موجودگی میں بے چراغ کمرے کے اندر تاریک رات میں عجیب و غریب قسم کا نور ظاہر ہوا، اور تاریک کمرے میں ایسا معلوم ہوا کہ سورج نکل آیا ہے۔ اقبال کے والد کی گفتگو میں نہایت لطافت اور پاکیزگی پائی جاتی تھی۔ وہ ایک مرتبہ فرماتے تھے کہ اقبال کی پیدائش کے کچھ روز پہلے میں نے ایک خواب دیکھا کہ ایک بڑا ہی عجیب غریب پرندہ فضا میں زمین کے قریب اڑ رہا ہے اور بڑی کثرت سے لوگوں کا ہجوم ہے۔ اس ہجوم میں میں بھی ہوں۔ وہ پرندہ کسی کی کوشش سے ہاتھ میں نہیں آیا، لیکن خود بخود میرے دامن میں آ کر گرا اور میں نے اسے پکڑ لیا۔

فرماتے تھے، میں نے اقبال کی پیدائش کے بعد اس کی یہی تاویل کی کہ وہ پرندہ یہی بچہ ہے اور یہ ضرور کوئی غیر معمولی کمال پیدا کرے گا۔

جس کسی کو ان سے ملنے کا موقع ملا ہو اس کو قطعاً اس بات میں شک نہیں ہو سکتا کہ اقبال کو اپنی طبیعت کے بہترین عناصر اپنے باپ ہی سے بچپن میں ملے۔ فارسی کی ایک نظم میں بھی اپنے والد کے اخلاق کا ذکر کرتے ہوئے یہ واقعہ بیان کیا ہے کہ میں نے ایک سائل کو بڑی طرح ڈانٹا۔ والد سن رہے تھے۔ انھوں نے اس دردانگیز طریقے سے میری اس درشتی پر سرزنش کی کہ اس کے بعد سے آج تک میں کبھی کسی سائل کے ساتھ

کسی قسم کی سخت کلامی نہیں برت سکتا۔

اقبال کو اپنی والدہ سے بھی بہت محبت تھی جس کا ثبوت اس بلیغ اور دردانگیز مرثیے سے ملتا ہے جو انھوں نے اپنی والدہ کی وفات پر لکھا ہے جس کا ایک بند یہاں نقل کیا جاتا ہے:

کس کو ہوگا اب وطن میں آہ میرا انتظار؟ کون میرا خط نہ آنے سے رہے گا بے قرار؟
خاکِ مرقد پر تری لے کر یہ فریاد آؤں گا اب دعائے نیم شب میں کس کو میں یاد آؤں گا؟
تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا گھر مرے اجداد کا سرمایہ عزت ہوا
دفترِ ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات
عمر بھر تیری محبت میری خدمت گر رہی میں تری خدمت کے قابل جب ہوا تو چل بسی
وہ جواں، قامت میں ہے جو صورتِ سروِ بلند تیری خدمت سے ہوا جو مجھ سے بڑھ کر بہرہ مند
کاروبارِ زندگانی میں وہ ہم پہلو مرا وہ محبت میں تری تصویر، وہ بازو مرا
تجھ کو مثلِ طفلکِ بے دست و پا روتا ہے وہ صبر سے ناآشنا صبح و مسا روتا ہے وہ
تخم جس کا تو ہماری کشتِ جاں میں بو گئی
شرکتِ غم سے وہ الفت اور محکم ہو گئی

اقبال کو جس زمانے میں اپنے اندر گہرے وجدانی رجحان کا احساس شروع ہوا تو ایک روز انھوں نے اپنے والد سے اس کا ذکر کیا کہ "میں اپنے اندر کچھ ایسی چیزیں محسوس کرتا ہوں کہ اگر مجھ میں جسمانی کمزوریاں نہ ہوتیں تو شاید میں بھی کسی نہ کسی قسم کا نبی ہو جاتا۔" اس پر ان کے والد نے ہنس کر کہا "خدا کا شکر ہے تم کو اپنی کمزوریوں کا علم ہے جو تم کو اس مغالطے میں پڑنے سے بچاتی رہیں گی۔"

انٹرمیڈیٹ تک ان کی تعلیم سیالکوٹ میں ہوئی۔ خوش قسمتی سے اردو، فارسی اور اسلامیات کے ذوق کی تربیت کے لیے ان کو ایک ایسے استاد سے تلمذ ہوا جو اپنے زمانے کے بے نظیر شخص تھے۔ مولوی میر حسن بڑے عالم اور سخن فہم شخص تھے۔ اساتذہ کا کلام ان کو بڑی کثرت سے یاد تھا۔ جو ذوقِ سخن ان کی طبیعت

میں تھا اس کو وہ ہونہار شاگردوں میں بھی منتقل کر دیتے تھے۔ کچھ اپنے میلانِ فطرت کی وجہ سے اور کچھ مولوی میر حسن کے فیضِ صحبت کی وجہ سے جوانی کے زمانے میں اقبال کا یہ حال تھا کہ اساتذہ کے ہزارہا اشعار ان کو یاد تھے۔

سیالکوٹ کا اسکاچ مشن کالج غالباً اس زمانے میں ایف۔ اے تک محدود تھا۔ اسی لیے بی۔ اے کی تعلیم کے لیے اقبال لاہور چلے آئے اور گورنمنٹ کالج میں داخل ہو گئے۔ وہیں سے بی۔ اے اور ایم۔ اے کی ڈگریاں بڑے امتیاز سے حاصل کیں۔

اس زمانہ میں اقبال کی خوش قسمتی سے آرنلڈ وہاں فلسفے کے پروفیسر تھے۔ آرنلڈ کو فلسفے کے علاوہ ادبیات کا بھی ذوق تھا اور اسلامیات سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ جس قدر اقبال آرنلڈ کے شاگرد ہونے پر خوش تھے آرنلڈ اقبال جیسے ذہین اور طباع شاگرد کی استادی پر فخر کرتے تھے۔ آرنلڈ کا بیان تھا کہ ایسے طالب علم کے پڑھانے سے خود استاد کے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔

ایم۔ اے میں فرسٹ آنے کے صلے میں اقبال کو نانک بخش میڈل ملا۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصہ اورینٹل کالج اور گورنمنٹ کالج میں فلسفے کے پروفیسر بھی رہے۔ جب پروفیسر آرنلڈ ولایت جانے لگے تو اقبال کو اپنے ساتھ چلنے پر مجبور کیا۔

اقبال کی انگلستان کو روانگی

اقبال کے اس سفرِ یورپ میں ان کے بڑے بھائی۔ شیخ عطا محمد نے ان کی بڑی مدد کی۔ شیخ صاحب موصوف کی آمدنی اگرچہ محدود تھی لیکن ان کو اپنے چھوٹے بھائی سے ایسا عشق تھا کہ انھوں نے اپنا تمام سرمایہ بے دریغ ان کے حوالے کر دیا۔ اقبال بھی جب اپنے بھائی کا ذکر کرتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ کسی معشوق کا ذکر کر رہے ہیں۔ دونوں بھائیوں کا یہ گہرا عشق آخر عمر تک بدستور قائم رہا۔

اقبال ۱۹۰۵ء میں عازمِ انگلستان ہوئے۔ لیکن اس سے پہلے ہی وہ اپنی چند نظموں کی وجہ سے ایک اعلیٰ درجے کے شاعر کی حیثیت سے مشہور ہو چکے تھے۔ جو نظمیں انھوں نے انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں پڑھیں۔ یا سر عبدالقادر کے

مخزن میں شائع ہوئیں وہ ایسی بلند پایہ نظمیں تھیں کہ ہر سخن فہم کو احساس ہو گیا تھا کہ آسمانِ شعر پر ایک نیا آفتاب طلوع ہوا ہے۔

انگلستان میں وہ کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ہوئے۔ زیادہ تر ان کا تعلق پروفیسر وارڈ اور سارلے سے رہا یا پروفیسر براؤن سے۔ پروفیسر نکلسن سے کیمبرج میں میں نے دریافت کیا تھا کہ آیا طالب علمی کے زمانے میں وہ اقبال کو جانتے تھے انھوں نے فرمایا "نہیں، میں اس زمانے میں اُن سے واقف نہ تھا۔"

انگلستان کے دوران قیام میں مغربی فلسفے کے علاوہ اقبال نے اسلامی فلسفے کی طرف رجوع کیا اور بڑی تحقیق سے اسلامی تعلیمات کے فلسفہ کا مطالعہ کیا۔ اس تحقیق کا حاصل وہ مقالہ ہے جو "Metaphysics of Persia" کے نام سے شائع ہوا۔ اس مقالہ کی بنا پر میونک یونیورسٹی سے ان کو ڈاکٹر آف فلاسفی کی ڈگری ملی۔ لندن میں انھوں نے بیرسٹری کا امتحان بھی پاس کیا۔ اس زمانے میں پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے وہ کچھ عرصہ لندن میں عربی کے پروفیسر بھی رہے۔ انگلستان کے زمانۂ قیام میں انھوں نے چھ لیکچر اسلام پر بھی دیے۔

واپسی

۱۹۰۸ء میں وہ وطن واپس لوٹے۔ علمی شوق کی وجہ سے زیادہ موزوں بات تو یہی تھی کہ وہ پروفیسر ہوتے۔ لیکن کسی وجہ سے انھوں نے تہیہ کر لیا تھا کہ ملازمت نہ کریں گے۔ اس زمانے میں انڈین ایجوکیشنل سروس میں پنجاب میں غالباً کوئی ہندوستانی نہیں تھا۔ یہ سروس زیادہ تر انگریزوں کے لیے مخصوص تھی۔ لیکن اقبال کے علم کا چرچا اس وقت بھی ایسا تھا کہ خود گورنمنٹ نے ان کے سامنے یہ خدمت پیش کی۔ لیکن اقبال نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے دوستوں کو بڑا افسوس تھا کہ انھوں نے ایسا نادر موقع ہاتھ سے کیوں کھو دیا۔ جسٹس شاہ دین مرحوم اس زمانے میں ہائی کورٹ کے جج تھے۔ اس بارے میں وہ اقبال سے بحث

ناراض تھے اور ان سے ہمیشہ کہتے تھے تم جیسے آدمی کا عدالت میں کوئی کام نہیں۔ تمھیں علمی زندگی کو بطور پیشے کے اختیار کرنا چاہیے۔ میں نے ان سے ایک مرتبہ دریافت کیا کہ آیا یہ بہتر نہیں تھا کہ آپ پروفیسر ہو جاتے؟ فرمانے لگے "میں نے کچھ دن پروفیسری کی اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہندوستانی کالجوں کی پروفیسری میں علمی کام تو ہوتا نہیں البتہ ملازمت کی ذلتیں ضرور سہنی پڑتی ہیں۔" فرماتے تھے ایک مرتبہ طالب علموں کی حاضری کے متعلق گورنمنٹ کالج کے پرنسپل سے کچھ جھگڑا ہو گیا اور پرنسپل نے مجھ سے کچھ اس طرح گفتگو کی جیسے کوئی کلرک سے باتیں کرتا ہے۔ اس دن سے ملازمت سے طبیعت کچھ ایسی کھٹی ہوئی کہ جی میں ٹھان لی کہ جہاں تک ہو سکے گا ملازمت سے گریز کروں گا۔ اپنے اسی خیال کو انھوں نے اسرارِ خودی میں بیان کیا ہے:

رزقِ خویش از دستِ دیگر الحذر

الحذر از نانِ جاکر الحذر

انگلستان کے دورانِ قیام میں قومی احیا کے خیالات ان کی طبیعت میں موجزن ہونے لگے تھے۔ وہاں انھوں نے جو نظمیں لکھیں ان سے انھیں خیالات کا پتہ چلتا ہے۔

ہر شاعر جو دیگر کمالات کی بھی اہلیت رکھتا ہو کبھی کبھی شاعری کو لاطائل بھی سمجھنے لگتا ہے۔ اقبال کو انگلستان میں خیال ہوا کہ مسلمانوں میں شاعری انحطاط کے ساتھ وابستہ ہے اور اس قوم کو مزید شاعری کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ انھوں نے ارادہ کیا کہ وہ شاعری چھوڑ دیں گے اور کوئی ایسا کام کریں گے جس سے قوم میں بیداری اور قوتِ عمل پیدا ہو۔ اس وقت تک ان کو اس کا پوری طرح احساس نہیں ہوا تھا کہ شاعری کا رخ بدل کر بھی یہ کام بہ طریقۂ احسن اس سے لیا جا سکتا ہے۔ اس زمانے میں سر عبدالقادر بھی انگلستان ہی میں تھے اور دونوں ساتھ ہی رہتے تھے۔ سر عبدالقادر کو اس کا خطرہ ہوا کہ کہیں سچ مچ اقبال شاعری ترک نہ کر دیں۔ اس معاملے میں دونوں میں بحث ہو گئی اور فیصلہ یہ ہوا کہ پروفیسر آرنلڈ سے مشورہ کیا جائے۔

اور اس کے بعد قطعی فیصلہ کیا جائے۔ دنیائے ادب کے لیے یہ نہایت خوش قسمتی کی بات ہے کہ آرنلڈ نے ان کو صحیح مشورہ دیا اور ان سے کہا کہ بلند پایہ شاعری سے قوم کا ایسا تعمیری کام ہو سکتا ہے جو کسی اور ذریعے سے ممکن نہیں۔ اس پر اقبال کچھ نرم پڑ گئے اور ان کا وہ خیال رفتہ رفتہ جاتا رہا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ ارادہ بھی کیا کہ شاعری کو محض تفنن طبع کا ذریعہ نہ بنایا جائے بلکہ اس کی تمام قوت قوم کے اندر صحیح جذبات پیدا کرنے کے لیے صرف کی جائے۔

انگلستان سے واپسی پر اقبال بیرسٹری کے پیشے میں اپنے آپ کو استوار کرنے لگے۔ اگرچہ ان کو اپنی ذہانت، محنت اور شہرت کی وجہ سے کچھ نہ کچھ کام ملتا رہتا تھا لیکن دیر تک ان کو یہ پتہ نہ چلا کہ ان کی بیرسٹری ان کی شاعری کی میں حائل ہے اور ان کی شاعری ان کی بیرسٹری میں مزاحم۔ عمر کا ایک نہایت ہی قیمتی حصہ انھوں نے اس پیشے پر ضائع کیا۔ میں نے ان سے ایک مرتبہ کہا "آپ نے یہ دو متضاد سے شغل کیوں اختیار کر رکھے ہیں؟" فرمانے لگے "اس تضاد سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ وکالت دنیا داری کا نچوڑ ہے۔ تمام جہان کی کثافتوں اور خباثتوں سے انسان اس پیشے میں آشنا ہو جاتا ہے۔ اور طبیعت میں اس کے خلاف ایک ایسا ردِ عمل پیدا ہوتا ہے کہ بڑے زور سے انسان کی روح لطیف چیزوں کے حصول کے لیے بال و پر پھیلاتی ہے۔" اس پر انھوں نے یورپ کے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا جو شاعر بھی ہیں اور بیرسٹر بھی۔ اقبال کے انتقال کے بعد مجھے ان کا یہ فرمانا یاد آیا۔ کیونکہ جن اخبار میں ان کی خبر انتقال درج تھی اس میں ساتھ ہی یہ خبر بھی تھی کہ اسی روز سر ہنری نیو بولٹ انگلستان کے مشہور شاعر بیرسٹر کا بھی انتقال ہو گیا۔ دونوں کی خبرِ وفات ٹائمس میں ساتھ ہی ساتھ چھپی تھی۔

جتنی مدت اقبال بیرسٹری کرتے رہے عام علمی مشاغل ان سے نہیں چھوٹے وقتاً فوقتاً وہ شعر بھی لکھتے تھے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس شغل کے لیے وہ اتنا ہی وقت دے سکتے تھے جتنا اپنے پیشہ کے مشاغل سے بچ جاتا۔ قانون کی کتاب وہ اہم مقدمے

کی تیاری ہی کے وقت دیکھتے ہوں گے۔ کیونکہ سینکڑوں ملاقاتوں میں میں نے ان کو اکثر فلسفہ، ادب، تاریخ اور مذہب وغیرہ کی کتابیں پڑھتے ہوئے دیکھا، لیکن کبھی قانون کی کتاب ان کے ہاتھ میں نہیں دیکھی۔

بیرسٹری کے بہترین زمانہ میں بھی ان کی آمدنی کبھی ایک ہزار روپے سے متجاوز نہیں ہوئی۔ عثمانیہ یونیورسٹی کے قیام کے وقت ریاست کے بعض عہدہ داروں کا خیال ہوا کہ اقبال کو بطور پرنسپل کے یہاں بلایا جائے۔ میں نے ان سے اس کے متعلق دریافت کیا۔ معلوم ہوا کہ وہ اس کے خواہش مند نہیں تھے۔ فرماتے تھے۔

"تنخواہ کے لحاظ سے تو مجھے کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور اگر تھوڑی سی رقم مجھے زائد مل جائے تو اس کے لیے جلاوطن ہونا کوئی معقول فعل نہیں۔"

اس زمانے میں وہ بڑی کثرت سے ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں کے امتحانات کے ممتحن بنائے جاتے تھے۔ سینکڑوں جوابی بیاضوں کے پلندے ان کے پاس پڑے رہتے تھے۔ امتحانوں کے پرچے دیکھنے کا کام کچھ ایسا میکانکی ہو جاتا ہے کہ وہ بیاضیں پڑھتے بھی جاتے تھے اور ہم نشینوں سے باتیں بھی کرتے جاتے تھے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ پرچوں کو غور سے نہیں دیکھتے تھے۔ ان کی عادت تھی کہ وہ اپنے ذمے اول تو کسی کام کے لینے سے بہت گریز کرتے تھے لیکن اگر کوئی کام اپنے ذمے لیتے تھے تو اس میں پوری کوشش صرف کرتے تھے۔

بیس برس سے زیادہ عرصے تک بیرسٹری اور شاعری کا ملا جلا مشغلہ جاری رہا۔ اس زمانے میں عام قاعدہ تھا کہ ہر پلیڈر لیڈر بننے کی کوشش کرتا تھا جس کی طرف اکبر الہ آبادی نے ظریفانہ اشارہ کیا ہے:

مؤکل چھٹے ان کے پنجے سے جب	تو پھر قوم مرحوم کے سر ہوئے
پپیہے پکارا کیے "پی کہاں"	مگر وہ پلیڈر سے لیڈر ہوئے

اقبال کی سلامتیِ طبع کی یہ بہت بڑی دلیل ہے کہ وہ اس لالچ میں نہیں آئے۔ ان کو پبلک لائف میں گھسیٹنے کی بہت کوششیں کی گئیں۔ لیکن وہ اس سے گریز کرتے

رہے۔ اس زمانے میں سیاسیات کا جو رنگ تھا اقبال کو اس میں غلامانہ سیاست کی بو آتی تھی، اور وہ کہتے تھے "جب تک صورتِ حال یہی ہے لیڈر کسی قدر قوم فروشی ہی کے ساتھ پنپ سکتے ہیں۔ جس کے لیے وہ اپنی طبیعت کو آمادہ نہیں پاتے تھے اسی کیفیت پر انھوں نے وہ نظم لکھی ہے جس میں انھوں نے لیڈری کا نقشہ کھینچا ہے:

میں نے اقبال سے ازراہِ نصیحت یہ کہا — عاملِ روزہ ہے تو اور نہ پابندِ نماز
تو بھی ہے شیوۂ اربابِ ریا میں کامل — دل میں لندن کی ہوس لب پہ ترے ذکرِ حجاز
ختم تقریر تری مدحتِ سرکار پہ ہے — فکرِ روشن ہے ترا موجدِ آئینِ نیاز
اور لوگوں کی طرح تو بھی چھپا سکتا ہے — پردۂ خدمتِ دیں میں ہوسِ جاہ کا راز
اس پہ طرہ ہے کہ تو شعر بھی کہہ سکتا ہے — تیری مینائے سخن میں ہے شرابِ شیراز
جتنے اوصاف ہیں لیڈر کے وہ ہیں تجھ میں سبھی — تجھ کو لازم ہے کہ ہو اٹھ کے شریکِ تگ و تاز

غرض اس تمام نظم میں انھوں نے لیڈروں کے اخلاق کا خاکہ کھینچا ہے۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ یہ سب کمال اور کمزوریاں مجھ میں بھی موجود ہیں چاہوں تو اچھا خاصا لیڈر ہو جاؤں۔ لیکن ایک بڑے ضروری عنصر کی کمی ہے۔ فرماتے ہیں:

سن کے کہنے لگا اقبال "بجا فرمایا — شک مجھے آپ کی باتوں میں نہیں بندہ نواز
مجھ میں اوصافِ ضروری تو ہیں موجود مگر — ہے کمی ایک کہوں تم سے جو ہو فاش نہ راز

ڈھب مجھے قوم فروشی کا نہیں یاد کوئی
اور پنجاب میں ملتا نہیں استاد کوئی"

۱۵، ۲۰ برس تک اسی خیال پر قائم رہنے کے بعد آخر سیاسی حالات کے انقلاب اور بعض احباب کی ترغیب نے اُن کو اس میدان میں گھسیٹا۔ اس کے بعد وہ پنجاب کی اسلامی سیاست میں پیش پیش رہے۔ مسلم لیگ کے پریسیڈنٹ بھی ہوئے۔ مسلم کانفرنس کے روحِ رواں بھی رہے اور پنجاب کونسل کے ممبر بھی ہوئے۔ میں نے ان سے ایک روز مذاق سے کہا "کیوں جناب! آپ تو کونسلوں کو سرمایہ داروں کا

اکھاڑہ کہتے تھے اب خود اس میں کیسے شریک ہو گئے؟" فرمانے لگے "جو کہتا تھا وہ ٹھیک تھا، میں اسی لیے شریک ہوا ہوں کہ اندر سے اس کی بیخ کنی کی جائے۔"

کچھ سال کے تجربے کے بعد ان کو محسوس ہوا "میں عملی سیاست کا مردِ میدان نہیں بن سکتا۔ مجھ کو اس سے بلند تر کام کرنا چاہیے اور شعر کے ذریعے ایک طرف تو قوم کے دلوں میں تغیر پیدا کرنا چاہیے اور دوسری طرف لیڈروں کی طبیعتوں کی باگ خاص نصب العین کی طرف موڑنی چاہیے۔"

اقبال زندگی کے کسی شعبے میں بھی عملی آدمی نہیں تھے۔ افکار و اثرات نے ان کی تمام شخصیت پر قبضہ کر لیا تھا۔ مسلمانوں میں چونکہ قحط الرجال ہے اس لیے یہ قوم ایک ہی انسان سے مختلف اور متضاد تقاضے کرتی ہے اور چاہتی ہے کہ ایک ہی شخص شاعر بھی ہو، فقیہ بھی ہو، قومی لیڈر بھی ہو اور پیر و مرشد بھی ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ "ہر کسے را بہرِ کارے ساختند"۔ ہر اہلِ کمال کسی خاص صنف میں کمال رکھتا ہے اور دوسری سمتوں میں اس کی استعداد اوسط سے بھی گر جاتی ہے۔ ایک زمانہ ایسا آیا کہ ہندوستان کے اکثر بڑے بڑے لیڈر اقبال کے اشعار سے اپنی روحوں میں گرمی پیدا کرتے تھے اور ان کے اشعار کے پیدا کیے ہوئے جوش کو عمل میں تبدیل کرتے تھے۔ ان میں سے بعض لیڈر جو شاعر کی نفسیات سے واقف نہیں تھے اقبال پر طعنہ زن ہوتے تھے کہ "تم نے ہم کو مومن بنا دیا لیکن خود کافر کے کافر ہی رہے۔"

ایک مرتبہ مولانا محمد علی نے اقبال سے یہی کہا۔ اقبال نے جواب دیا "سنو بھائی تم نے دیکھا ہو گا کہ جب قوالی ہوتی ہے تو قوال بڑے مزے اور اطمینان سے گاتا ہے۔ لیکن سننے والے ہو حق کرتے ہیں، وجد میں آتے ہیں، ناچتے ہیں، مضطرب ہوتے ہیں، بے ہوش ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر یہی کیفیتیں قوال پر بھی طاری ہوں تو قوالی ختم ہو جائے۔ میں تو قوم کا قوال ہوں۔ میں گاتا ہوں، تم ناچتے ہو، کیا تم چاہتے ہو کہ میں بھی تمھارے ساتھ ناچنا شروع کر دوں؟" اس بیان میں اقبال نے ایک بڑے ظریفانہ انداز میں ایک بڑی حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ جس طرح فطرت میں

تقسیم عمل ہے اسی طرح افراد میں بھی تقسیم عمل ہونی چاہیے۔

سیاست اور وطن پرستی

جہاں تک سیاسی افکار، تاثرات اور نصب العین کا تعلق ہے اقبال کی سیاست کے تین پہلو تھے۔ ایک طرف تو وہ تمام بلند پایہ مفکرین و مصلحین کی طرح تمام نوعِ انسان کی بہتری کے متعلق سوچتا تھا۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ انسانی زندگی کے نصب العین سے تعلق رکھتا ہے اور براہِ راست ملکی سیاست سے بے تعلق معلوم ہوتا ہے محض مخصوص گروہوں کے متعلق سوچنا عملی سیاست والوں کا کام ہے۔ اعلیٰ درجے کا شاعر، حکیم یا نبی مخصوص گروہوں کو اپنی نظر گاہ نہیں بناتا۔ اقبال ہی کے مماثل جرمنی کا سب سے بڑا شاعر اور مفکر گوئٹے ہے جس کا زمانہ جرمنی کا وہ پُر آشوب زمانہ تھا جس میں نپولین نہ صرف جرمنی کو بلکہ تمام یورپ کو تہ و بالا کر رہا تھا۔ گوئٹے اس تمام ہنگامے سے کچھ ایسا بے تعلق معلوم ہوتا تھا کہ بعض نقادوں نے اس کو متہم کیا ہے کہ اس میں جذبہ حب الوطنی کی کمی تھی۔ اس قسم کی تنقید کوتاہ نظری ہی پر مبنی ہو سکتی ہے۔ وہی گوئٹے جس نے براہِ راست اس وقت کی عملی سیاست میں نہ قلم سے حصہ لیا اور نہ عمل سے اپنے افکار کی بدولت جرمنی کی علمی اور ادبی عظمت کا بانی ہے۔ اقبال کے متعلق بھی صورتِ حال اسی قسم کی ہے۔ اس نے شروع میں حبِ وطن کے عام جذبات کے ماتحت بڑی پُر جوش نظمیں وطن پر لکھیں جن سے بہتر آج تک کوئی ہندوستانی شاعر نہیں لکھ سکا۔ لیکن اس دور کے بعد اس کی نظر وطن سے بے تعلق تو نہیں ہوئی لیکن وطن سے بلند ہو گئی۔ اور وہ اس نقطۂ نظر پر آ گیا جو قرآن میں بیان کیا گیا ہے کہ کسی قوم میں تغیر حقیقی طور پر پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس قوم کے نفوس میں تغیر پیدا نہ ہو۔ سیاست دان کی نظر فقط ظاہر پر پڑتی ہے۔ اور وہ فقط سطحی تغیرات کی ادھیڑ بُن میں لگا رہتا ہے۔ لیکن حقیقی مصلح کی نظر اساسیات پر پڑتی ہے اور سیاست داں کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع اور دور رس ہوتی ہے۔ سیاست داں محض ابن الوقت ہوتا ہے۔ اور معاملات

کی گتھیاں جیسے جیسے پیدا ہوتی جاتی ہیں ان کو سلجھانے کے لیے وہ قاعدے اور قانون بناتا رہتا ہے جن کی تہ میں کوئی پائیدار حقیقت نہیں ہوتی۔ اقبال کو یہ خیال ہوا کہ وطن کے متعلق کورانہ جوش کو ابھارنے کا وہی نتیجہ ہوگا جو مغرب نے جابجا حب الوطنی سے پیدا کیا ہے۔ جغرافیائی حدود کی پرستش سے انسان کی نظر تنگ، اس کی عقل بہانہ جو اور اس کا دل حقیقی عشق سے محروم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وہ اہلِ وطن کے دلوں میں ایسے جذبات پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں محض یورپ کی حب الوطنی کی تقلید نہ ہو بلکہ عدل و انصاف کا راستہ صالحانہ جد و جہد سے سب کے لیے کھل جائے۔ وطن کی صحیح محبت اس کے دل میں آخر تک موجود تھی اور وہ اس کو ایک فطری جذبہ خیال کرتا تھا۔ آخر تک اپنی فارسی نظموں میں جہاں کہیں وہ ہندوستان کا ذکر کرتا ہے اس کے بیان میں بڑا درد اور سوز و گداز ہوتا ہے۔ وہ ہر قسم کی غلامی سے بیزار تھا اور وطن کو نہ صرف سیاسی بلکہ اقتصادی، عقلی اور مذہبی اور اخلاقی غلامی سے بھی آزاد دیکھنا چاہتا تھا۔ اس کی سیاست کا دوسرا پہلو اس امر کے ساتھ وابستہ ہے کہ وہ صرف ہندی ہی نہیں بلکہ ہندی مسلمان تھا۔ اس نقطۂ نظر میں وہ تمام ہندوستانی مسلمانوں کا نمایندہ تھا۔ جہاں تک سیاست کا تعلق گروہوں کی اصلاح اور ارتقا سے ہے وہ جس طرح ہندوستان کی آزادی اور اس کے لیے اعلیٰ درجے کے اقتدار کا آرزومند تھا اسی طرح وہ تمام اسلامی دنیا کی آزادی اور اس کی ترقی کا متمنی تھا۔

ہندوستان کے بعض غیر مسلم حضرات مسلمان کی اس فطرت سے آشنا نہیں تھے۔ چنانچہ جب کوئی مسلمان ہندوستان سے باہر کی اسلامی دنیا سے متعلق دلچسپی یا جوش اور جذبے کا اظہار کرتا تھا تو وہ یہ سمجھنے لگتے تھے کہ یہ ہندوستان کو اپنا وطن نہیں سمجھتا اور وطن پرست یا قوم پرست نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں سمجھتے تھے کہ مسلمان بھی ہندوستان کی پستی سے اتنا ہی دل گیر ہے جتنا کہ اور کوئی غیر مسلم۔ وہ بھی ہندوستان کی عزت کو اپنی عزت اور ہندوستان کی ذلت کو اپنی ذلت سمجھتا

ہے۔ اس کا وجودِ خاکی بھی اسی سرزمین سے ابھرتا اور اسی میں پیوند ہو جاتا ہے لیکن اسلام نے اس کو ایک ایسی برادری کا بھی رکن بنایا ہے جو جغرافیائی حدود سے ماورا ہے۔ مراکش اور چین کے مسلمان کی سیاسی اور تمدنی کشمکش کے ساتھ بھی اس کے دل کو وہی رابطہ ہے جو خود اپنے وطن کی جدوجہد سے ہے۔

مسلمان کی وسعتِ قلب میں وطن کے لیے ایک نہایت عزیز مقام موجود ہے لیکن وطن سے ماورائے دنیا کی اسلامی برادری کو بھی وہ اپنے دل سے الگ نہیں کر سکتا جب تک اسلام کے نصب العین میں کوئی قوت باقی ہے ہر سلیم القلب مسلمان کی طبیعت میں یہ دونوں جذبے بیک وقت موجود رہیں گے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ ان میں سے ایک جذبہ دوسرے کے منافی ہے۔ آخر کار ہندوستان کے غیر مسلم رہنما پنڈت جواہر لال نہرو کو بھی سیاست میں یہی نقطۂ نظر اختیار کرنا پڑا کہ ہندوستان کی آزادی کے مسئلہ کو نہ کوئی ہندوستانی سمجھ سکتا ہے اور نہ کوئی صحیح راہ عمل پیش کر سکتا ہے جب تک کہ باقی اقوام کی سیاست کو بھی ساتھ ملا کر اس پر غور نہ کیا جائے۔ جس زمانے میں مسٹر گاندھی اور ان کے ہمنواؤں نے خلافت کی تحریک میں عملی حصہ لیا باوجود اس امر کے کہ خلافت سے غیر مسلموں کو کوئی تعلق نہیں تھا مسٹر گاندھی کی اس جدوجہد میں کسی کے دل میں یہ شک و شبہ پیدا نہیں ہوا کہ گاندھی جی ہندوستان کی سیاست سے دور ہٹ گئے ہیں۔ اس زمانے میں لالہ لاجپت رائے نے جو ہندوؤں کے نہ صرف سیاسی بلکہ مذہبی لیڈر بھی تھے ایک مضمون لکھا جس کا موضوع یہ تھا کہ ہندوستان کبھی آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ اسلامی ممالک بھی آزاد نہ ہوں۔ ہندوستان کی آزادی اور غلامی، ان ممالک کی آزادی اور غلامی سے غیر منفک طور پر وابستہ تھی یہی نقطۂ نظر لینن کا تھا حالانکہ وہ اپنی تحریک کو مذہب کے خلاف ایک جہاد سمجھتا تھا۔ محض اپنے سیاسی اور معاشی پروگرام کو مدنظر رکھتے ہوئے لینن کا یہ خیال تھا کہ جب تک اسلامی ممالک آزاد نہ ہوں یورپ کی سرمایہ داری اور ملوکیت کو شکست نہیں ہو سکتی ان حقائق سے آشنا ہونے کے بعد کوئی کج اندیش شخص ہی اس نتیجے پر پہنچ سکتا

ہے کہ اقبال کا جو جذبہ اسلامی دنیا کے متعلق تھا اس کی حبِّ وطن سے کوئی الگ چیز تھا۔ حریت کی ایک ہی پیکار کے یہ دو حربے تھے اور یہ دونوں حربے اقبال کی شاعری میں نمایاں اور ساتھ ساتھ موجود ہیں۔

اقبال جب کہتا ہے کہ انسان کو وطنیت سے پاک ہونا چاہیے اور اس کی گرد کو دامن سے جھٹک دینا چاہیے تو اس سے اس کی مراد فقط وہ غلط وطنیت کا جذبہ ہے جس نے مغربی اقوام کو اندھا کر دیا۔ وہ اس غلط وطنیت سے بچا کر اپنے ہم وطنوں کو وطنیت کے اس جذبے کی طرف لانا چاہتا تھا جو کسی خاص زمین کے ٹکڑے کی پرستش پر مبنی نہ ہو بلکہ انسان اور اس کی روحانی ترقی کے ماتحت ہو۔ ہندوستان کے دوسرے مشہور عالم شاعر ٹیگور کا نقطۂ نظر بھی اقبال سے کچھ الگ نہیں ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ ٹیگور میں جذبۂ وطنیت کی کمی تھی۔ لیکن مغربی رنگ کی وطن پرستی کے خلاف ٹیگور نے بھی اپنی آواز بلند کی۔ ٹیگور نے دنیائے ادب میں انسانی دلوں پر جو قبضہ کیا ہے وہ وطن کے متعلق راگ گا کر نہیں کیا ہے، بلکہ روحِ انسانی کی گہرائیوں میں ڈوب کر کیا ہے اور ایسے افکار اور تاثرات کی بدولت اس کو عالمگیر شہرت حاصل ہوئی جو ذات پات، نسل اور رنگ اور جغرافیائی حدود سے بلند تر ہیں۔

اقبالؒ ہندوستان کی آزادی اور عظمت کے طالب تھے اور ان مقاصد کے حصول کے لیے ان کی روح میں بڑی بے تابی تھی۔ لیکن ان کو یہ خطرہ محسوس ہوتا تھا کہ یہ آزادی محض آقاؤں کی تبدیلی نہ ہو اور ظلم کی قوتیں جوں کی توں گوروں کے ہاتھوں سے نکل کر کالوں کے ہاتھوں میں نہ آجائیں۔ سچی آزادی کے لیے وہ یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں ہر گروہ کو نہ صرف نصب العینی طور پر مساوی حقوق حاصل رہیں بلکہ آئین و قوانین اس انداز سے وضع کیے جائیں کہ اس وقت ملک میں جو گروہ کسی حیثیت سے بھی پس ماندہ اور مظلوم ہیں ان کی پس ماندگی اور مظلومیت کا علاج کیا جائے۔

بعض نام نہاد قوم پرست انگریزوں سے صرف سیاسی قوت چھین لینے کے درپے تھے، اور ان کے ضمیر میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوا تھا جو تمام انسانوں کے لیے مساوی

طور پر ترقی کی راہیں کھول دے۔ لیکن اقبال کے دل میں ہندوستان کے تمام مظلوم طبقوں کے لیے بڑا درد تھا اور اس معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کی کوئی تمیز ان کی نگاہ میں نہیں تھی۔ جب وہ مسلمانوں کے جائز حقوق کی حمایت گول میز کانفرنس میں کر رہے تھے تو اس کے ساتھ ہی ہندوستان کی دیگر پس ماندہ اقوام کو بھی شریک کرتے تھے۔ بے سرمایہ اور محروم مزدور کسانوں کی حمایت میں جو کچھ انھوں نے لکھا اس میں کیش و ملت کی کوئی تفریق نہیں پائی جاتی۔

اقبال بھی وطن کی آزادی کا ایک پرجوش مجاہد تھا لیکن مغربی انداز کی وطن پرستی کو بت پرستی سمجھتا تھا۔ جہاں دوسرے قسم کے اصنام کو توڑنے کا کام اس نے اپنے ذمے لیا، وہاں یہ بڑا بت بھی اس کی ضرب و حرب سے نہیں بچ سکتا تھا۔

(آثار اقبال)

اقبال کی شخصیت

ممتاز شخصیتوں ہی پر منحصر نہیں، معمولی انسانوں کی زندگی کے بھی کئی پہلو ہوتے ہیں۔ خواہ کسی ایک ہی فرد کی زندگی کے مختلف پہلو ہوں تاہم ہر پہلو ایک جداگانہ حیثیت اور انداز رکھتا ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام پہلوؤں کی گوناگونی اور بوقلمونی میں یک دلی اور ہم آہنگی بھی پائی جائے۔ زندگی میں کامل توازن اور ہم آہنگی ایک نصب العین ہے جس کا تحقق مختلف افراد میں مختلف درجوں کا ہوتا ہے۔ علامہ اقبال کی زندگی کے بھی کئی پہلو تھے۔ وہ اعلیٰ درجے کے شاعر بھی تھے، عالم بھی تھے فلسفی اور مفکر بھی تھے، مذہبی وجدان سے بھی بہرہ ور تھے۔ ملت کے زوال و کمال اور اس کے اسباب و علل کے متعلق بھی صبح و شام کے تفکر اور تاثر کی بدولت غیر معمولی بصیرت رکھتے تھے۔ وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کی وجہ سے ان کی ایک حیثیت وکیل اور قانون دان کی بھی تھی۔ ایک پہلو تاہل کی زندگی کا بھی تھا۔ عالمِ شباب میں، رنگینی اور رندی کے دور سے بھی گزرے تھے، اور بقول مولانا روم "کرد ہ و گزشتہ" نے زندگی کے تجربات میں گہرائی اور ہمہ گیری پیدا کر دی تھی۔ اقبال کے مرشد عارفِ رومی نے جو کچھ اپنے متعلق کہا ہے، وہ مرید پر بھی حرف بحرف صادق آتا ہے:

من بہر جمعیتے نالاں شدم جفت خوش حالاں و بدحالاں شدم

ہر کسے از ظنِ خود شد یارِ من وز دورنِ من نجست اسرارِ من

اقبال کے شاعر اور حکیم، معمارِ ملت اور ترجمانِ حقیقت ہونے کے متعلق لوگ بہت کچھ لکھ چکے ہیں، لکھ رہے اور لکھتے رہیں گے۔ اقبال کا نام تو ہوش سنبھالتے ہی ہمارے کانوں میں گونج رہا تھا۔ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں جب وہ ترنم سے طویل نظمیں پڑھتے تھے تو اطفال و پیر و برنا سب مسرور و مسحور ہوتے تھے۔ انکی

اور کالجوں کے بعض طالب علم ان کے ترنم کی نقل بھی کرتے تھے۔ غالباً ایک نظم کے ضمن ہو اشعار میں انھوں نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے:

اڑا لئے کچھ ورق لالے نے، کچھ نرگس نے کچھ گل نے
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری
اڑا لی طوطیوں نے، قمریوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرز فغاں میری

مدرسے کی طالب علمی کے زمانے میں کبھی ان کو قریب سے دیکھنے کا موقع نہ ملا۔ اس کے بعد میں علی گڑھ چلا گیا۔ اس زمانے میں بھی کوئی موقع میسر نہ آیا۔ علی گڑھ سے نکل کر جب میں ۱۹۱۳ء میں وہلی کالج میں داخل ہوا تو تعطیل کے زمانے میں اپنے نسبتی بھائی ڈاکٹر عطاء اللہ بٹ کے ہمراہ انار کلی والی بیٹھک میں پہلی مرتبہ ان سے ملنے کا موقع ملا۔ ڈاکٹر صاحب علی گڑھ میں میڈیکل افسر تھے۔ وہ علامہ اقبال کے دور کے عزیز بھی تھے اور سیالکوٹ میں ہم کوچہ بھی تھے۔ ان کے ہمراہ ان کی دو یا سہ سالہ بیٹی آمنہ بھی تھی جس کی والدہ میری بڑی بہن ہیں۔ اس پہلی ملاقات میں میں نے دیکھا کہ وہ بچوں سے بڑی شفقت سے پیش آتے ہیں۔ آمنہ کو، اپنی اہلیہ سے انھوں نے دو یا تین روپے بھی دلوائے۔ میں نے دیکھا کہ اس شاعر بے بدل اور مشہور آفاق شخص کے سینے میں ایک سادہ دل ہے۔ کچھ بڑائی کا رعب نہیں، کچھ دور باش کا انداز نہیں۔ اس اثر نے مجھ میں یہ جرأت پیدا کر دی کہ اگرچہ میں کالج کا ایک معمولی طالب علم ہوں لیکن اگر بن بلائے ان پر وقت بے وقت نازل ہو جایا کروں تو تضیع اوقات سمجھ کر برا نہیں منائیں گے۔ چنانچہ میں نے یہی حرکت شروع کر دی کہ جتنے روز لاہور میں رہنے کا اتفاق ہوا، ہر دوسرے تیسرے روز شام کو انار کلی کا رخ کیا، اور شام کو پانچ بجے کے قریب نازل ہو گیا۔ کبھی یہ گمان نہیں گزرا کہ میں دو دو چار چار گھنٹے ان کا وقت ضائع کرتا ہوں کہیں ان کو برا نہ معلوم ہوتا ہو۔ برسوں میں شاید ایک مرتبہ ایسا اتفاق ہوا کہ وہ کوئی بڑا اہم مقدمہ تیار کر رہے تھے اور مجھے بے شرف ملاقات واپس ہونا

چنانچہ کبھی ایسا بھی اتفاق ہوا کہ ادب اور فلسفہ اور فنونِ لطیفہ کی بحث میں مسلسل پانچ گھنٹے صرف ہو گئے۔ پانچ بجے باتیں شروع کیں اور رات کے دس بج گئے۔ ان کو بھلا مجھ سے خام طالب علم سے کیا حاصل ہو سکتا تھا۔ بس یہ ان کی فراخ دلی اور فیضان تھا کہ ایک نوجوان سے اتنی طویل گفتگو سے بھی نہ گھبراتے تھے، نہ تکان، نہ ماتھے پر شکن اور نہ کوئی اشارہ کہ اب بس کرو اور چل دو۔ ان کی صحبت میں بندہ تو اپنے کھانے کا وقت سوخت کر دیتا تھا۔ کھانا ایک وقت نہ کھایا تو کیا اور دیر سے کھایا تو کیا۔ لیکن ایک شام کو میرے ضمیر نے کچھ ملامت کی کہ غذائے روح حاصل کرتے ہوئے اپنی روٹی چھوڑتے ہو تو کون سی بڑی قربانی کرتے ہو۔ لیکن اس مرشد کو کیوں بھوکا مارتے ہو جو محض مروت اور شفقت میں تمہاری وجہ سے رات کا کھانا نہیں کھاتا۔ چنانچہ ایک شام کو میں نے دیکھا کہ کچھ دیر ہو رہی ہے۔ انار کلی کی گہما گہمی ختم ہے۔ عرض کیا کہ اب میں جاتا ہوں آپ کے کھانے کا وقت ہو گا۔ فرمانے لگے کہ نہیں بیٹھو میں تو رات کو کھانا نہیں کھاتا فقط دودھ کی پیالی سونے سے قبل پی لیتا ہوں۔ اس زمانے میں ان کی عمر چالیس سے بھی کم تھی لیکن اس قلندرانہ کم خوری کی عادت اس وقت بھی راسخ ہو چکی تھی۔ میں نے دیکھا کہ طرح طرح کے آدمی ان کے پاس بے تکلف چلے آتے ہیں۔ علی بخش ان کا وفادار ملازم اس زمانے میں بھی ان کا خدمت گزار تھا۔ معلوم ہوتا تھا کہ اس کو بھی کسی کو روکنے کا حکم نہ تھا:

ہر کہ خواہد گو بیا و ہر کہ خواہد گو برو
گیر و دار و حاجب و دربان دریں درگاہ نیست

اقبال مختلف امتحانوں کے ممتحن تھے۔ فلسفہ کے، فارسی اور اردو کے اور غالباً سول سروس کے پرچے بھی ان کے پاس آتے تھے۔ کثرت سے نالائق طالب علموں کی جوابی بیاضوں کا جانچنا اور مسلسل کئی روز گھنٹوں خرافات پر سے نظر گزارنا۔ یہ نہایت درجہ سوہانِ روح اور جاں گداز کام ہے۔ اقبال جس کا غیر معمولی دل و دماغ فطرت نے بصیرت فروزی اور انقلاب کے فریضہ کے لیے پیدا کیا تھا وہ اپنی عمر گراں مایہ

کو اس لغو شغل میں ضائع کرتا تھا۔ جب وہ پرچے جانچنے میں مشغول ہوتے میں ان کے
پاس بیٹھا ہوا ہر دو چار منٹ کے وقفے پر کوئی ادھر ادھر کی بات کرتا وہ اطمینان سے
جواب بھی دیتے اور پرچے بھی دیکھتے جاتے۔ بارہا مجھے یہ خیال آتا ہے کہ اقبال نے
عمر گراں مایہ کا جو حصہ امتحانوں کے پرچے دیکھنے میں ضائع کیا اگر اس کا عشر عشیر بھی وہ
نثر یا نظم کے تخلیقی کام میں صرف کرتے تو انسانوں کی ثروتِ افکار میں بے حد اضافہ
ہو سکتا تھا:

اسپِ تازی شدہ مجروح بزیرِ پالان
طوقِ زریں ہمہ در گردنِ خر می بینم

اقبال وکالت کا کام کچھ زیادہ نہ کرتے تھے۔ غالباً زیادہ تر ہائی کورٹ کی اپیلوں
کے کچھ مقدمے لیتے تھے۔ زر اندوزی کی ہوس نہیں تھی بس اپنے اخراجات ہی پورے
کرنے کی حد تک پریکٹس کرتے تھے۔ مجھ سے ایک روز فرمانے لگے کہ کوئی آٹھ سو روپیہ
ماہوار تک کا وکالت کا کام کر لیتا ہوں۔ اگر کسی موکل کے مقدمے میں کامیابی کی کوئی
امید نہ ہو تو اس کے اصرار پر بھی مقدمہ نہ لیتے تھے۔ خواہ وہ کتنی ہی فیس پیش کرے۔
لیکن بعض مؤکل بھی عجیب قسم کے احمق حیوان ہوتے ہیں۔ اقبال کہتے کہ جاؤ اپنی فیس ضائع
نہ کرو اور مؤکل کہتا کہ آپ کو مقدمے کے کمزور یا مضبوط ہونے سے کیا واسطہ۔ آپ
اپنی فیس لے کر میری حمایت کی کوشش کیجیے۔ اقبال بڑی مشکل سے ایسے مؤکلوں سے
چھٹکارا حاصل کرتے۔ وکالت کے پیشے میں فطرتِ انسانی کے قبیح پہلوؤں کے مطالعہ
کا بہت موقع ملتا ہے۔ ایک مولوی منش مؤکل ان کے پاس وقتاً فوقتاً تشریف
لاتے اور اپنی عدالت کے جھگڑوں کے متعلق ان سے مشورہ طلب کرتے لیکن ہر بار
کچھ وعظ بھی فرما جاتے، ایک روز علامہ اقبال مجھ سے فرمانے لگے کہ ایک مولوی
کا دلچسپ قصہ تمھیں سناتا ہوں۔ وہ جب میرے پاس آ کر بیٹھتا تو کہتا کہ آپ عالم
دین اور شریعتِ حقہ کے حامی ہیں لیکن آپ داڑھی نہیں رکھتے جو ایک اسلامی شعار
ہے۔ آخر ایک روز میں نے کہا کہ مولوی صاحب آپ کی تلقین کا مجھ پر بہت اثر ہوا

ہے۔ اور میں نے عہد کیا ہے کہ آپ کے ساتھ ایک معاہدہ کروں۔ مسلمان کے چہرے پر داڑھی نہ ہونا بھی شرعاً ایک نقص اور کوتاہی ہے۔ لیکن اپنی بہن کو وراثت سے محروم کرنے کی کوشش کرنا ایک شدید قسم کی معصیت اور شریعت کی خلاف ورزی ہے۔ لائیے ہاتھ بڑھاپے میں داڑھی بڑھالیتا ہوں بشرطیکہ آپ اپنی بہن کو وراثت میں سے حصہ دے دیں۔ مولوی صاحب اس عملی امتحان میں ناکام ہوگئے، نہ ان کا ہاتھ آگے بڑھا اور نہ اقبال کے چہرے پر داڑھی بڑھی۔

ایک اور مولوی صاحب سماع کے متعلق ان سے بحث کرنے لگے۔ اقبال نے ان کو قائل کر دیا کہ موسیقی غذائے روح ہے لیکن مولوی صاحب نے فرمایا کہ عورتوں کا گانا سننے میں جنسی جذبات برانگیختہ ہوتے ہیں۔ گانے والی کا چہرہ اور اس کی حرکات دیکھ کر ہیجان پیدا ہوتا ہے۔ علامہ فرمانے لگے کہ میں اس کا علاج بتاتا ہوں۔ آپ یوں کیا کیجیے کہ ایسی محفل سماع میں آنکھوں پر پٹی باندھ لیجیے اور کس کر لنگوٹ باندھیے صرف کان کھلے رہیں تاکہ آپ سماع کی روحانیت سے بہرہ اندوز ہوں اور بہیمی جذبہ انگیزی کے عوامل معطل رہیں۔

علامہ اقبال کے اکثر ملنے والے اس سے متفق ہوں گے کہ ان کی زندگی میں ریاکاری کا کوئی شائبہ نہ تھا۔ اقبال کو اپنی خوبیوں اور کمزوریوں کا پورا احساس تھا وہ یہ جانتے تھے کہ میں شاعر ہوں اور مفکر ہوں۔ تفکر اور تاثر کی غیر معمولی قوتوں نے ان کی قوتِ عمل کو کمزور کر دیا تھا۔ اگرچہ دوسرے زاویۂ نگاہ سے دیکھیے تو تفکر اور تاثر بھی جس میں غیر معمولی خلاقی اور بصیرت پائی جائے خود ایک قسم کا عمل اور بہت سے ظاہری اعمال کا بدل ہے۔ ٹینی سن نے بھی ایک جگہ اس نکتے کو بیان کیا ہے کہ وہ شاعری جس سے ملت کے قلوب مضبوط ہوں خود ایک اعلیٰ درجے کا عمل ہے۔ بقول غالب:

ہے خیالِ حسن میں حسنِ عمل کا سا خیال
خلد کا اک در ہے میری گور کے اندر کھلا

اقبال نے اپنی شاعری میں جابجا اپنی سیرت کا خاکہ کھینچا ہے اور علی الاعلان اپنی کمزوریوں کو بیان کیا ہے۔ کہیں کہتے ہیں کہ میں گفتار کا غازی ہوں کردار کا غازی نہیں۔ کہیں اپنی تن آسانی کا ذکر کرتے ہیں:

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
وہ اک مردِ تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا

انارکلی والے مکان میں ایک روز تحریک خلافت کے قائد مولانا محمد علی ان کے پاس تشریف لائے اور بڑے زور شور سے اقبال کو ملامت کرنے لگے کہ ظالم تم نے لوگوں کو گرما کر ان کی زندگی میں ہیجان پیدا کر دیا ہے اور خود یہاں سے اٹھ کر کسی عملی سیاست میں حصہ نہیں لیتے۔ اقبال نے کہا کہ تم بھی عجیب بے سمجھ آدمی ہو۔ تمھیں یہ معلوم نہیں کہ میں قوم کا قوال ہوں۔ اگر قوال کو خود وجد اور حال آجائے اور وہ بھی ہو حق میں تہ و بالا ہونے لگے تو قوالی ہی ختم ہو جائے۔ میں نے بھی ایک روز یہ نادانی کی کہ ان سے کہا کہ آپ کو اب عملاً قیادت کرنی چاہیے اور قوم کو غلامی سے چھڑانے کے لیے جو کچھ کہنا ہے علی الاعلان بہانگ دہل کہنا چاہیے۔ نہایت سچائی کے ساتھ فرمانے لگے کہ اگر ایسا کروں تو بہت جلد کسی زنداں میں بند کر دیا جاؤں گا۔ میں قید ہونے کے لیے تیار نہیں۔ ان کی زندگی کا انداز یہ تھا کہ وہ اپنی جگہ سے ہلنا نہ چاہتے تھے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اپنے وظیفۂ حیات کے متعلق ان کا یہ وجدان اور طبعی میلان بالکل درست تھا۔ جس کو عملی یا سیاسی زندگی کہتے ہیں اس سے ان کی قوتیں مرتکز ہونے کی بجائے منتشر ہو جاتیں اور اقبال، اقبال نہ بن سکتا۔ علی گڑھ والوں نے کئی مرتبہ ان کو بلایا لیکن وہ ایک دفعہ سے زیادہ وہاں نہ گئے۔ ایک مرتبہ ڈاکٹر ضیاء الدین نے بلانے پر بہت اصرار کیا تو ان کو جواب دیا کہ تم علی گڑھ بلاتے ہو۔ مجھے یہیں رہنے دو۔ میں یہاں اللہ گڑھ میں رہتا ہوں۔ ایک مرتبہ میر عثمان علی خاں نظام حیدر آباد علی گڑھ آرہے تھے۔ ڈاکٹر ضیاء الدین کو خیال ہوا کہ اگر اقبال بھی آجائیں اور کچھ اشعار حضور نظام کی شان میں پڑھ دیں تو کچھ زیادہ امداد یونیورسٹی کو مل جائے۔ یہ ان کو تجربہ

ہو چکا تھا کہ خط لکھنے سے اقبال پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس لیے ڈاکٹر عطاء اللہ بٹ پرنسپل طبیہ کالج کو لاہور بھیجا کہ جاؤ وہ تمھارے عزیز بھی ہیں ان کو اصرار کر کے ہمراہ لیتے آؤ۔ ڈاکٹر بٹ لاہور میں ہمارے ہاں ہی ٹھہرتے تھے انھوں نے مجھے ہمراہ لیا اور ہم دونوں اس مہم کو سر کرنے کے لیے ان کے پاس حاضر ہوئے۔ علامہ اقبال کچھ معذرت کرنے لگے۔ لیکن ڈاکٹر بٹ مُصر تھے کہ آپ کو جانا ہی پڑے گا۔ اقبال ٹالنے کے فن کے ماہر تھے۔ فرمانے لگے کہ تم لوگ چاہو گے کہ میں نظام کی شان میں اور اس تقریب کے سلسلے میں کچھ اشعار پڑھوں۔ اگر کچھ اشعار ہو گئے تو پھر چلیں گے۔ ڈاکٹر بٹ نے کہا کہ اچھا ہم پھر کل آئیں گے۔ دوسرے روز گئے تو فرمانے لگے کہ رات کو جلد بستر پر لیٹ گیا اور فکرِ شعر کرنے لگا۔ کسی آمد یا آورد سے نظام کے متعلق ایک شعر بھی نازل نہیں ہوا اور اس کی بجائے بغیر کوشش کے اور دس بیس اشعار ہو گئے جو اور ہی مضمون کے ہیں۔ غرضیکہ دو تین روز اسی طرح ٹالا آخر ڈاکٹر بٹ مایوس ہو کر علی گڑھ واپس ہو گئے۔ میں نے علامہ اقبال سے کہا ڈاکٹر صاحب قومی خدمت ہے، چلے جائیے۔ آپ کے لیے شعر کہنا کون سی بڑی بات ہے۔ ریل کے سفر میں حرکت میں کچھ برکت پیدا ہو جائے گی۔ فرمانے لگے کہ تم خود کچھ شعر کہہ لو، اور وہاں جا کر میری طرف سے پڑھ دو۔ میں نے کہا کہ اس حرکت کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا۔

میں نے دیکھا کہ اقبال کی طبیعت میں کئی متضاد نما باتیں تھیں۔ ایک طرف ان کے انداز میں قلندری اور بے نیازی تھی اور دوسری طرف یہ تمنا بھی تھی کہ مجھے کوئی ایسا عہدہ مل جائے جو مجھے مطمئن اور روزگار سے بے فکر کر دے۔ وکالت ان کو زیادہ پسند نہ تھی۔ میں نے ایک روز عرض کیا کہ ایک طرف آپ کے لطیف تاثرات بلند افکار اور روحانی جذبات اور دوسری طرف یہ غیر موزوں پیشہ عدالتوں میں زیادہ تر دروغ بافی اور انسانی خود غرضی کی کشاکش، تمام انسانی خیانتوں کا نچوڑ عدالتوں ہی میں نظر آتا ہے۔ آپ کی طبیعت اس کو کیسے گوارا کرتی ہے۔ اس پر انھوں نے اپنے جواز میں یورپ کے دو چار شاعروں کا ذکر کیا جو وکالت کا پیشہ بھی کرتے تھے۔

فرمانے لگے کہ دیکھو ہماری نفسیات یہ ہے کہ انسانوں کے اونچی میلانات اور نفسا نفسی دیکھ کر طبیعت میں بڑے زور کا ردعمل ہوتا ہے اور انسان کثافت سے لطافت کی طرف گریز کرتا ہے۔ ایک دو مرتبہ ہائی کورٹ کی ججی خالی ہو گئی جسے ایک مسلمان جج سے پُر کرنا تھا۔ انھیں معلوم ہوا کہ شیخ عبدالقادر بھی اس کے لیے کوشاں ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ ڈاکٹر صاحب یا تو آپ کسی خاص مقصد کی تمنا چھوڑ دیں، اور تمنا نہیں چھوڑ سکتے تو اس کے حصول کے لیے جو راستے ہیں وہ اختیار کریں۔ آپ کسی منزل پر پہنچنے کی آرزو رکھتے ہیں لیکن اس کا جو راستہ ہے وہ طے کرنا نہیں چاہتے۔ ان عہدوں کو حاصل کرنے والے خاص طریقے استعمال کرتے ہیں۔ کچھ حکام رسی ہے کچھ آداب تملق ہیں۔ کچھ غلامانہ حرکتیں ہیں۔ ان سب طریقوں سے آپ کی طبیعت گریز کرتی ہے اور پھر آپ چاہتے ہیں کہ اس فرنگی حکومت میں آپ کو کوئی بڑا عہدہ مل جائے۔ آپ کے ساتھی اور معاصر جو آپ کے مقابلے میں عشر عشیر استعداد بھی نہیں رکھتے وہ ان عہدوں پر فائز ہو جاتے ہیں اور آپ دیکھتے کے دیکھتے رہ جاتے ہیں۔ یا اپنی تمنا بدلیے یا اس تمنا کے حصول کے راستے اختیار کیجیے۔ یہ خدا کی بڑی رحمت تھی کہ ان کی اس قسم کی کوئی تمنا پوری نہ ہوئی۔ خود ہی فرماتے تھے کہ انسان کی بعض دعائیں ایسی ہوتی ہیں کہ خدا اپنی رحمت کی وجہ سے انھیں قبول نہیں کرتا۔ اور مولانا روم کا یہ شعر پڑھتے تھے:

بس دعائے کاں فنا ہست و ہلاک
از کرمی نشنود یزدانِ پاک

وہ سیاسی اور عملی زندگی کے مردِ میدان نہ تھے اور ان کو عرصۂ دراز تک اپنے مخصوص وظیفۂ حیات کا پورا شعور نہ تھا۔ اگر وہ اچھی طرح جانتے کہ میں کیا ہوں۔ اور کیا مخصوص جوہر مجھے ودیعت کیا گیا ہے جو بقولِ خود:

کہ بجبریل امینے نتواں کرد گرو

تو وہ کبھی ان غلط چیزوں کی تمنا نہ کرتے۔ ایک مرتبہ جنوبی افریقہ میں انڈیا کے

ہائی کمشنر بھیجنے کا سوال پیدا ہوا۔ سر فضل حسین نے اقبال سے کہا کہ اگر تم جانے پر آمادہ ہو تو میں کوشش کر کے وائسرائے سے یہ بات طے کرا دوں۔ اقبال نے کہا کہ ہاں کوشش کرو۔ میں جنوبی افریقہ جانے کے لیے تیار ہوں۔ اس کے چند روز بعد سر فضل حسین نے پوچھا کہ تمہاری بیوی پردہ کرتی ہے یا نہیں؟ اقبال نے کہا ہاں وہ تو پردہ کرتی ہے۔ سر فضل حسین نے کہا کہ پھر تو تمہارا تقرر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہاں تمام سوشل تقریبات میں ہائی کمشنر کی بیوی کا بطور میزبان شریک ہونا لازمی ہے۔ اس پر اقبال نے فرمایا کہ معلوم ہوا کہ اپنی تہذیب اور شعار پر قائم رہتے ہوئے کسی مسلمان کے لیے اس حکومت میں کوئی مقام نہیں۔

اقبال کی طبیعت میں ریاکاری کا کوئی شائبہ نہ تھا۔ ایک روز فرمانے لگے کہ اگر میں ریا کی کوشش بھی کروں تو کبھی مجھے اس میں کامیابی نصیب نہ ہو۔ ایک روز ایک شخص انار کلی والے مکان کی سیڑھیاں چڑھ کر خاموش ان کی نشست کے کمرے کے دوسرے سرے پر آ کھڑا ہوا۔ اقبال نے پوچھا کہ آپ کون ہیں اور کیسے تشریف لائے ہیں؟ اس شخص نے کہا کہ میں نے آپ کا کلام پڑھا ہے اور مجھے یقین ہو گیا ہے کہ آپ عارفِ ربانی ہیں۔ میں فقط دیدار کے لیے حاضر ہوا ہوں۔ فرمایا کہ میاں تمہیں کچھ مغالطہ ہوا ہے۔ جو کچھ سمجھ کر آئے ہو میں وہ نہیں ہوں۔ معلوم نہیں کہ اس شخص کو یقین آیا یا نہیں یا اس نے محض اس تردید کو کسر نفسی سمجھا۔ یہ احساس علامہ اقبال کو ضرور تھا کہ مجھے خاص کمال، خاص علم اور بصیرت عطا کی گئی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اپنی کوتاہیوں سے بھی واقف تھے۔ شعر میں تو غربت پکھ کہہ جاتا ہے لیکن ان کی گفتگو میں اپنی ذات کے متعلق تعلی نہیں ہوتی تھی۔ میں نے برسوں میں فقط ایک مرتبہ ان کے منہ سے یہ فقرہ سنا کہ فیضی میں کیا رکھا تھا جو مجھ میں نہیں ہے۔ اس کو اکبر سا قدردان مل گیا اور ہم فرنگی کی غلامی کے زمانے میں پیدا ہوئے۔ فارسی اشعار میں اپنا گوئٹے سے مقابلہ کرتے ہوئے بھی اسی قسم کا اظہار تاسف کیا ہے کہ اس کو ملت اور سلطنت قدردان ملی اور اس کے جوہر درخشندہ ہو گئے اور

من دمیدم از زمین مردہ!

اقبال کو زر کی ہوس نہیں تھی۔ وہ علم وفن میں تخلیقی زندگی بسر کرنا چاہتے تھے۔ ایک روز فرمانے لگے کہ میری قوم کو اچھی کتابیں خریدنے کا شوق نہیں۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب انھوں نے "اسرارِ خودی" خود اپنے صرفہ سے طبع کرائی تھی اس کے پانسو نسخے دو تین سال تک بھی فروخت نہ ہو سکے۔ بہت سے نسخے دوستوں کو خود تحفۃً دے دیے یا احباب نے خود بطور تحفہ طلب کر لیے حالانکہ اس کی قیمت صرف ایک روپیہ تھی۔ فرماتے تھے کہ اگر میں تصنیف سے عزت کا روزگار پیدا کر سکتا تو اور کوئی کام نہ کرتا۔ ایک نوابی کے خاندان کا ذکر کیا کہ ان کی ریاست کا منیجر جو میرا دوست ہے مجھ سے اسرارِ خودی کا ایک نسخہ نواب صاحب کے لیے تحفۃً لے گیا تھا۔ اس کے کچھ عرصہ بعد وہ مجھ سے ملنے آیا تو کہا کہ ایک یا دو نسخے مزید تحفۃً عنایت فرمایے کیونکہ نواب صاحب کے گھر میں جھگڑا ہو گیا ہے کہ جو نسخہ میں لے گیا تھا وہ کس کے لیے ہے۔ جھگڑا مفت لینے پر ہوا۔ یہ کسی کو خیال نہ آیا کہ دو چار روپے کے دو چار نسخے خرید لیے جائیں۔ "بانگ درا" کی پہلی ایڈیشن دارالاشاعت نے چھاپی۔ اس کے بعد احباب نے ان کو مشورہ دیا کہ خود چھپواؤ تو منافع زیادہ مل سکتا ہے۔ چنانچہ اس کے بعد وہ کتابیں خود ہی چھپواتے اور شیخ مبارک علی یا کسی دوسرے کتب فروش کو پورا ڈھیر نقد قیمت پر حوالہ کر دیتے۔ بے نیاز شاعر ہونے کے باوجود سوداگر سے میں وہ جنیوں کو بھی مات کر دیتے تھے۔ اپنی حلال کمائی کو پوری کوشش سے بچاتے تھے۔ ایک مرتبہ میرے سامنے کسی پریس والے سے سودا کر رہے تھے کہ دیکھو طباعت بہت اعلیٰ ہونی چاہیے اور سیاہی اول درجے کی لگاؤ۔ وہ کہہ رہا تھا کہ اچھی روشنائی میں شاید ایک دھیلا فی کاپی زیادہ خرچ آتا ہے۔ اگر یہ تھوڑی سی اجرت بڑھا دیں تو کام اچھا ہو گا۔ لیکن اقبال اصرار کر رہے تھے کہ کام اچھا ہونا چاہیے لیکن اجرت میں دھیلا نہیں بڑھ سکتا۔ میں کہنے والا تھا کہ ڈاکٹر صاحب چھوڑیے، چند روپوں کی بات ہے، کام اچھا ہو جائے گا۔ لیکن میں خاموش رہا اور اقبال کے اس پہلو کا لطف سے مطالعہ کرتا رہا کہ قلندری کے ساتھ اس میں ہوشیاری کی آمیزش بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ شیخ مبارک علی ان چند ناشروں اور

کتب فروشوں میں سے ہیں جو لین دین کے بہت کھرے ہیں۔ علامہ اقبال کو کثیر رقوم وہ یک مشت ادا کر کے کتابوں کے پورے مطبوعہ نسخے اٹھا لیتے تھے۔ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ کچھ رقم کا بقایا شیخ مبارک علی کے ذمہ واجب الادا تھا۔ شیخ صاحب خود وہ رقم لے کر ان کی کوٹھی پر حاضر ہوئے۔ علی بخش نے کہا کہ آج ڈاکٹر صاحب کی طبیعت کچھ ناساز ہے اس لیے اندر زنانے ہی میں بستر پر لیٹے ہیں۔ شیخ صاحب نے کہا کہ ان کو اطلاع نہ کرو، خواہ مخواہ زحمت ہو گی۔ میں پھر کسی روز حاضر ہو جاؤں گا۔ کچھ روز بعد شیخ صاحب رقم لے کر حاضر خدمت ہوئے۔ علامہ نے کہا کہ شیخ صاحب میں آپ کا کئی روز سے منتظر تھا۔ شیخ صاحب نے کہا کہ میں تو ایک روز حاضر ہوا تھا لیکن علی بخش سے یہ سن کر کہ طبیعت ناساز ہے، میں بغیر اطلاع کیے واپس ہو گیا۔ علامہ نے پوچھا کہ کیا رقم لے کر گئے تھے؟ شیخ صاحب نے کہا ہاں رقم ہی تو لایا تھا۔ فرمایا تم نے غضب کیا مجھے اطلاع نہ کرائی۔ اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم رقم لائے ہو تو بستر پر سے کیا میں قبر میں سے بھی نکل آتا۔ یہ علامہ کی بذلہ سنجی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ لین دین کے معاملے میں کافی ہشیاری برتتے تھے۔

علامہ اقبال کی عادات میں بعض غیر معمولی خوبیاں تھیں۔ ایک بہت اچھی عادت یہ تھی کہ وہ ہر شخص کے خط کا جواب ضرور دیتے تھے، اور ہمیشہ اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے۔ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں نہایت خوش خط تھے۔ اگر تمام لوگ ان کے خطوط محفوظ رکھتے تو ایک بہت بڑا ذخیرہ ہوتا۔ اگر کوئی علم و فن یا مسائل دینی و حکم کی بات پوچھتا تو اکثر طویل اور مبسوط جواب لکھنے سے بھی گریز نہ کرتے تھے۔ طبیعت میں علمی پندار بالکل نہیں تھا۔ جن باتوں کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ دوسرا مجھ سے زیادہ جانتا ہے وہ بے دریغ اس سے استفادہ کرتے تھے، داد دیتے تھے، اظہار تشکر کرتے تھے۔ بعض لوگ حیران ہوتے ہیں کہ بعض خطوط میں انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کی بہت مدح سرائی کی ہے اور ایسے الفاظ لکھ گئے ہیں جن سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ سید سلیمان عالم کل ہیں اور اقبال ان کے شاگرد

ہیں۔ یہ اقبال کی فیاضیٔ طبع تھی۔ اقبال کا علم اور انداز کا تھا، اور سید سلیمان کا اور انداز کا لیکن جب سید صاحب کے مخصوص معلومات سے استفادہ کرتے تھے تو دل کھول کر اس کا اقرار کرتے تھے۔ شاعری میں جب ان کا مرتبہ مسلّم ہو چکا تھا۔ اس وقت بھی اگر کوئی شخص معقول اعتراض کرتا تو اس کو بشرحِ صدر قبول کر لیتے تھے۔ "جواب شکوہ" چھپنے کے بعد علی گڑھ سے ایک صاحب نے بہت سے اعتراضات کیے۔ حسن محمد حیات صاحب نے جو مولانا محمد علی اور شوکت علی کے خاص دوست اور دستِ راست تھے، وہ اعتراضات لکھ کر علامہ اقبال کو بھیج دیئے علامہ نے جو جواب دیا وہ خط میں نے بھی پڑھا۔ اس میں وہ فرماتے ہیں کہ شعر کو بحیثیت فن نکھارنے کے لیے بڑی فرصت درکار ہے۔ میں نے وہ نظم جلدی میں لکھی اور جابجا میرے قلمی نسخہ میں بعض الفاظ اور مصرعوں پر نشان لگے ہوئے ہیں۔ احباب نے اس نظم کو جلد پڑھنے اور چھاپنے پر اصرار کیا معترض نقاد کو جو خامیاں دکھائی دی ہیں اس سے زیادہ خود میری نظر میں ہیں۔ افسوس ہے کہ اشعار کو بحیثیت فن لطیف سنوارنے کی مجھے فرصت نہیں۔ اپنے فارسی اشعار اپنے دوست گرامی کو دکھاتے تھے اور گرامی کی اصلاح کو بہ تشکر قبول کرتے تھے۔ اگرچہ خود گرامی اقبال کی شاعری کو جزو پیغمبری جانتے تھے۔

عام طور پر شاعروں کو اپنے اشعار سنانے کا بہت شوق ہوتا ہے۔ بعض اوقات جھوٹ موٹ کے بہانے کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں سنانے پر اور داد حاصل کرنے پر تلے ہوتے ہیں۔ اس معاملے میں حضرت اقبال بالکل انوکھے شاعر تھے۔ انجمن کے جلسوں کے بعد پھر وہ ہمیشہ محفلوں اور مشاعروں میں اشعار سنانے سے گریز کرتے تھے۔ مشاعروں میں تو وہ قطعاً شریک نہ ہوتے تھے۔ ان کے احباب میں سے بہت تھوڑے ایسے ہوں گے جن کو اقبال نے کبھی اپنی مرضی سے اشعار سنائے ہوں یا جنھوں نے شعر سننے کی فرمائش کی جرأت کی ہو۔ اچھے شاعر بھی بہت کم پیدا ہوتے ہیں اور سخن فہموں کی بھی بہت قلت ہے لیکن ہماری معاشرت کے امراض میں سے یہ ایک لاعلاج مرض ہے کہ جہاں چھوٹی یا بڑی محفل میں کوئی ایسا شخص موجود

ہو جو اپنے تئیں شاعر سمجھتا ہے یا لوگوں میں شاعر مشہور ہے تو فوراً مطالبہ ہوتا ہے کہ ہاں کوئی نظم یا غزل ہو جائے۔ سو میں سے ننانوے شاعر یا متشاعر تو خود ہی اس پر آمادہ ہوتے ہیں۔ اقبال کو یہ رسم بہت قبیح معلوم ہوتی تھی۔ اقبال جب اپنے انگریزی لیکچر پڑھنے مدراس تشریف لے گئے تو غالباً بنگلور میں عورتوں نے ایک جلسے میں انھیں گھیر لیا کہ کچھ اشعار سنائیے۔ اقبال گھبرائے کہ ان سے کیسے پیچھا چھڑایا جائے۔ دروغِ مصلحت آمیز کا ہتھیار استعمال کیا کہ کوئی شعر زبانی یاد نہیں۔ اس پر پردہ کے پیچھے سے ایک مستور نے "بانگِ درا" ان کی طرف پھینکی کہ یہ لیجیے اگر یاد نہیں تو اس میں سے کچھ پڑھ دیجیے۔ اس حرکت نے اقبال کو عاجز کر دیا۔ واپسی میں وہ حیدر آباد دکن میں انھیں خطبات کو وہاں دہرانے کے لیے سر اکبر حیدری کے اصرار سے رُکے۔ وہاں عثمانیہ یونیورسٹی کی ایک تقریب میں سروجنی نائیڈو کی بڑی بیٹی پدمجا نے میرے سامنے اقبال سے پُر زور درخواست کی کہ کوئی نظم سنائیے۔ وہاں بھی اقبال نے ایک ظریفانہ دروغ سے کام لیا کہ میرے مرشد نے منع کیا ہے کہ عورتوں کو شعر مت سنایا کرو۔ سر اکبر حیدری قریب کھڑے تھے کہنے لگے کہ ان کو سنا دو، مرشد کے ارشاد کی خلاف ورزی نہیں ہوگی۔ یہ عورتیں اس نوع کی نہیں جو تمھارے مرشد کے ذہن میں ہوں گی۔ مہاراجہ کرشن پرشاد مدار المہام سلطنت آصفیہ اقبال کے بڑے مداح اور دلی دوست تھے۔ انھوں نے اقبال کی آمد کی تقریب میں ایک عظیم الشان دعوت اپنے محل میں کی جس میں تمام علما و فضلا، امرا و شعرا اور عہدہ داران سلطنت کو مدعو کیا۔ اقبال نے کہا کہ میں اس محفل میں اس شرط پر شریک ہونے کو تیار ہوں کہ آپ یا کوئی شخص مجھ سے شعر خوانی کی فرمائش نہ کرے۔ مہاراجہ نے کہا کہ یہ تو مشکل ہے۔ اقبال نے کہا کہ پھر میں نہیں آؤں گا۔ دعوت نامے شائع ہو چکے تھے اور تقریب اقبال ہی کے لیے تھی۔ اب اسے منسوخ کیسے کیا جائے اور اقبال نہ ہو تو برات جا رہی دولھا غائب والی مثل ہوگی۔ مہاراجہ نے کہا کہ بہت اچھا تمھاری شرط منظور، تمھیں کوئی مجبور نہ کرے گا۔ اس شاہانہ دعوت میں جب کھانا ہو چکا

تو مہاراجہ نے بعض امرا سے شعر پڑھنے کو کہا جن کو شاعر ہونے کا مغالطہ تھا یا حواریوں نے ان کو مغالطے میں ڈال رکھا تھا۔ بعض پیشہ ور شاعر بھی تھے ان سے بھی غزلیں پڑھوائیں۔ اب چاروں طرف سے تقاضا شروع ہوا کہ اقبال کچھ سنائیں۔ میں علامہ کے ساتھ صوفے پر بیٹھا تھا۔ میں نے ان کی طرف دیکھا کہ چہرہ مکدر ہو رہا ہے اور طبیعت منغض۔ سر اکبر حیدری اور دوسرے امرا تقاضا کر رہے ہیں لیکن کرشن پرشاد خاموش ہیں۔ کیونکہ اقبال سے عدم تقاضا کا وعدہ کر چکے تھے۔ میں نے کہا کہ ڈاکٹر صاحب تقاضا شدید ہے اور راہِ گریز نہیں۔ میں نے ایک دو مرتبہ ہی اپنی زندگی میں اقبال سے ڈانٹ کھائی ہے۔ ایک موقع یہ تھا۔ انھوں نے مجھے ڈانٹ دیا۔ اس کے بعد کرشن پرشاد نے بصد تامل اشارہ کیا جو عاجزانہ درخواست سے لبریز تھا۔ اقبال مجبور ہو گئے اور فارسی کے چار اشعار غم و غصہ سے لبریز آواز میں سنائے:

بگذر از خاور و افسونیٔ افرنگ مشو — کہ نیرزد بجوے ایں ہمہ دیرینہ و نو

اور دوسرے اشعار کا مضمون یہ تھا کہ شعر و سخن تو ایک بہانہ ہے ورنہ میرا مقصد یہ ہے کہ: سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را۔

(نقوش۔ لاہور شخصیات نمبر)

۱۹۵۴ء

اقبال اور اُن کی شاعری

اقبال جیسے قادر الکلام شخص کی شاعری کا تجزیہ اگر نثر میں کیا جائے تو اس میں ان کے اعجاز کا کماحقہ' پتہ نہیں چل سکتا۔ اقبال کے تمام افکارِ عالیہ اور دل نشین خیالات کا قوم پر گہرا اثر پڑا ہے ۔ آدم سے لے کر اب تک دنیا نے کوئی ایسا خیال نہیں پیش کیا جس کو بالکل نیا کہا جا سکے ۔ لیکن خیالات کو ادا کرنے کا طریقہ ہوتا ہے جو ان خیالات کی جان ہے ۔ اقبال ہر چیز کو نئے انداز میں پیش کرتا ہے ۔ کسی شاعر پر تبصرہ کرتے ہوئے اس سے بہتر طریقہ نہیں ہو سکتا کہ حسنِ نظر اور حسنِ ذوق سے اس کے کلام کا انتخاب کیا جائے ۔ باوجود اس کے اقبال جیسے مفکر، شاعر کے متعلق لوگ یہ چاہتے ہیں کہ ان کی شاعری پر فلسفیانہ اور مفکرانہ تبصرہ کیا جائے ۔

اقبال ایک کشمیری برہمن خاندان کے فرد تھے جو چند پشتیں ہوئیں مسلمان ہو گیا تھا ۔ شاید آپ نے اقبال کی فارسی شاعری میں دیکھا ہوگا کہ وہ اپنے برہمن ہونے پر فخر کرتا ہے اور آپ کو تعجب ہوگا کہ ایسا کیوں ہے ۔ اس لیے کہ برہمنوں نے روحانی طریقوں اور نسلی پاکیزگی کی غیر معمولی کوشش سے ایک خاص تربیت حاصل کی ہے ۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آریائی برہمن ایک خاص قسم کا دماغ رکھتے ہیں ۔ اقبال کہتے تھے کہ ایشیا میں تین ذہین قومیں ہیں ، ایرانی ، کشمیری اور بنگالی ۔ اقبال نے جا بجا اپنے برہمن ہونے پر فخر کیا ہے ۔ ایک جگہ ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام نظم لکھی ہے جس میں کہتے ہیں میں تو برہمن ہوں ، ہیئت وجود اور فلسفہ کی موشگافیاں میرے رگ و پے میں ہیں مگر تو پیغمبر و حیدرؓ کی اولاد میں ہو کر اس خیال بافی میں کیوں پڑتا ہے ۔ اپنے نکتہ شناس ہونے کو ایک جگہ یوں بیان کیا ہے:

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند　　جز برہمن پسرے محرمِ اسرار کجاست

مسز سروجنی نائیڈو نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ شخص برہمن اور اسلام کے امتزاج کے ساتھ Genius کے اعلیٰ درجے پر پہنچ گیا۔

اقبال کشمیری ذہانت کی نسبت بھی تفریحاً ذکر کیا کرتے تھے۔ فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ ان کے استاد مولوی میر حسن کے سامنے کسی نے ایک کشمیری لڑکے کو کہا " او بے وقوف "۔ مولوی صاحب بولے "کس کو کہہ رہا ہے، کشمیری بھی کہیں بے وقوف ہوتا ہے۔" اس کے بعد فرمانے لگے کہ تم نے کشمیری کا وہ لطیفہ نہیں سنا کہ شیطان سے اس کی ملاقات ہوئی تو اس نے کہا کہ خدا نے تجھ کو کائنات پر قدرت دے رکھی ہے اگر تم ہم سے شراکت کرلو تو بہتر ہے۔ ہم مل کر کاشت کاری کریں گے۔ بارش اور موسموں کو ہمارے مقصد کے مطابق کردو، اور جو کچھ پیداوار ہوگی ہم آپس میں تقسیم کرلیں گے۔ شیطان راضی ہوگیا اور کہا کہ تقسیم کیسے ہوگی۔ کشمیری نے کہا کہ زمین کے اندر کچھ پیداوار ہوگی اور زمین کے اوپر کچھ، ایک حصہ تم لے لو ایک ہمارے لیے چھوڑ دو۔ شیطان زمین کے اوپر کی فصل لینے پر راضی ہوگیا۔ کشمیری نے آلو بوئے جب فصل تیار ہوئی تو شیطان کے حصے میں فقط پتے آئے اور آلو کشمیری کے حصہ میں آگئے۔ شیطان نے کہا یوں نہیں جو اوپر نکلے وہ تمھارا اور جو نیچے نکلے وہ ہمارا اب کشمیری نے گنے کی کاشت کی اور اس طرح شیطان دونوں مرتبہ محروم رہا۔ کہتے تھے کہ کشمیری کی ذہانت ایسی ہے کہ شیطان بھی پناہ مانگتا ہے۔

اس گفتگو کا مطلب یہ تھا کہ اقبال ایک ذہین نسل سے تعلق رکھتے تھے اور خوش قسمتی سے وہ ایسے زمانے میں پیدا ہوئے جب کہ انسان کے لیے یہ ممکن ہوگیا تھا کہ وہ دنیا بھر کے علوم سے بہرہ ور ہو سکے اور صرف قومی تمدن کے دائرے ہی میں محدود نہ رہے۔ مولانا آزاد نے "نیرنگِ خیال" کے دیباچہ میں لکھا تھا کہ آئندہ لوگ اس درجہ کمال پر پہنچیں گے کہ مشرق اور مغرب کی کنجیاں ان کے ہاتھ میں ہوں گی۔ اقبال میں یہ خوبی تھی کہ غالب ہی مذاق میں بہت ساری

باتیں سمجھا دیتے تھے۔ میر حسن کی تربیت کو وہ شکریہ کے ساتھ بیان کرتے تھے۔
سیالکوٹ ان کا وطن ہے جو پنجاب کا مردم خیز خطہ ہے۔ شاہ جہاں کے زمانے میں
یہاں عبد الحکیم سیالکوٹی بہت مشہور عالم گزرے ہیں۔ اقبال نے سیالکوٹ سے
لاہور آکر گورنمنٹ کالج سے بی۔ اے اور ایم۔ اے کامیاب کیا۔ خوش قسمتی
سے ان کو آرنلڈ جیسا استاد مل گیا۔ وہ خاص قسم کا معلم تھا۔ شبلی کی تصانیف اور
اس کے انداز تحقیق میں آرنلڈ کی رہنمائی کا بہت دخل ہے۔ اگر شبلی پہ آرنلڈ کا اثر
نہ ہوتا تو ممکن ہے کہ وہ بھی قدیم علماؤں کی طرح تنگ نظر بن کر رہ جاتے۔ اقبال کو
آرنلڈ کی صحبت سے جو فائدہ پہنچا وہ خود اقبال ہی جانتے ہیں۔ آرنلڈ کو بھی اپنے
شاگرد پر فخر تھا۔ وہ کہتے تھے کہ میں شاگرد کو پڑھانے سے استاد سیکھتا ہے۔
اقبال کے سوالات سے میرے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔ آرنلڈ کی شان میں اقبال
نے ایک قصیدہ بھی لکھا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے دل پہ اس کا گہرا اثر تھا۔
اقبال کسی کے احسان کو فراموش نہیں کرتے تھے بلکہ اس کا ذکر کرتے تھے۔ اقبال
نے سرسری طور پر داغ کی شاگردی بھی کی۔ خط و کتابت کے ذریعے سے داغ سے صرف
دو تین غزلوں کی اصلاح لی تھی کہ داغ نے لکھ بھیجا اب آپ کو اصلاح کی حاجت
نہیں غزلیں بھیجنے کی زحمت نہ کیجئے۔ تین یا چار غزلیں بانگ درا میں ایسی ہیں
جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ داغ کے زیر اثر لکھی گئی ہیں، اور داغ کے رنگ
میں اقبال نے اپنے کو سمو کر لکھا ہے۔ لیکن اقبال رسمی شاعری اور مصنوعی عاشقی
کی غزل گوئی سے متنفر تھے؎

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی　　مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمہارے پیامی نے سب راز کھولا　　خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا　　تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

انوکھی وضع ہے سارے زمانے سے نرالے ہیں　　یہ عاشق کون سی بستی کے یارب رہنے والے ہیں

علاج درد میں بھی درد کی لذت پہ مرتا ہوں
جو تھے چھالوں میں کانٹے نوکِ سوزن سے نکالے ہیں

پھلا پھولا رہے یارب چمن میری امید دل کا
جگر کا خون دے دے کر یہ بوٹے میں نے پالے ہیں

غالبؔ کا رنگ فطرتاً ان پر غالب تھا۔ وہ غالب کے نہ صرف مداح تھے بلکہ اس کے انداز بیان سے بھی بہت متاثر تھے۔ فرماتے تھے کہ میرا عرصے سے خیال ہے کہ غالبؔ کے حکیمانہ خیالات کی ایک فلسفیانہ شرح لکھوں، افسوس کہ کسی نے غالب کا پورا حق ادا نہ کیا۔ ایرانی ہندوستانیوں کی فارسی کو فارسی ہی نہیں سمجھتے۔ ایک ایرانی نے کہا کہ غالب ہندوستان میں فارسی کا بڑا شاعر مشہور ہے لیکن ہمیں تو وہ اعلیٰ درجے کا شاعر نہیں معلوم ہوتا۔ اقبال نے کہا غالبؔ کا یہی کمال ہے کہ ایرانی کی سمجھ میں نہ آئے۔ اس کا ذہن ہندی اور زبان تمھاری ہے۔ اقبال غالبؔ کے اتنے مداح تھے کہ انھوں نے غالبؔ پر ایک نظم لکھی اور اس نظم میں خوبی یہی ہے کہ حقیقت میں وہ غالبؔ کی مدح نہیں بلکہ اپنے لیے ایک نصب العین کا تعین ہے۔ اقبال نے اپنے نصب العین کو غالب کے پردے میں پیش کیا اور بعد کو حرف بہ حرف اس کو پورا کیا۔ کچھ دور چل کر وہ غالبؔ تک پہنچ گئے اور اس کے بعد غالبؔ، عطار اور سنائی سب سے کہیں آگے بڑھ گئے۔ انھوں نے نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کے منازل طے کیے۔

اقبال کے کلام میں استعارات اور تشبیہات کے ساتھ فکر کی ثروت اس قدر ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔ غالبؔ کی نظم میں شعر کے معاملے میں انھوں نے بیان کیا ہے:

زندگی مضمر ہے تیری شوخیِ تحریر میں
تابِ گویائی سے جنبش ہے لبِ تصویر میں
لطفِ گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہم نشیں
گیسوئے اردو ابھی منت پذیرِ شانہ ہے

شمع پہ سودائی دل سوزی پروانہ ہے

جب اقبال نے اردو کو چھوڑ کر فارسی کی طرف توجہ کی تو سر عبدالقادر نے ان کو یاد دلایا کہ:

گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے

اور اس کا یہ اثر ہوا کہ اقبال اپنی آخری عمر میں "بالِ جبریل" اور "ضرب کلیم" جیسی دو گراں بہا کتابیں چھوڑ گئے۔

اسی نظم میں انھوں نے غالب کو گوئٹے سے تشبیہ دی ہے:

گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

گوئٹے اپنے زمانے کا بہت بڑا آدمی تھا۔ نپولین کا ہم عصر تھا اور اس نے مغرب کی تہذیب کا مطالعہ کر کے اسے اپنی شاعری میں پیش کیا۔ مگر جب مغرب سے تسکین نہیں ہوئی تو مشرق کی طرف جھکا اور مشرق کے ترجموں کو پڑھ کر ایک دیوان لکھا یہ وہی دیوان ہے جس کے جواب میں اقبال نے پیامِ مشرق لکھا۔ غالب سے زیادہ گوئٹے کا ہم نوا اقبال تھا۔ ذہنی ترقی کے بعض پہلوؤں میں وہ گوئٹے سے بھی آگے بڑھ گیا۔ اقبال فرنگ کو روحانیت سے خالی سمجھتا ہے۔ اس کا خیال ایسے بڑے بڑے لوگوں کے متعلق یہ تھا کہ یہ لوگ محمل تک نہیں پہنچتے۔ بلکہ غبارِ ناقۂ لیلیٰ تک جا کر رہ جاتے ہیں:

حق اگر سوزے ندارد حکمت است	شعر می گردد چو سوز از دل گرفت
بو علی اندر غبار ناقہ گم	دست رومی پردۂ محمل گرفت

اقبال فلسفے میں ایسی ٹھنڈی بحث کرتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا یہ شخص روکھا فلسفی ہے۔ میں ایک مرتبہ ان سے ملنے گیا تو ایک فلسفیانہ مکالمہ پڑھ رہے تھے اور اس کے موضوع کے متعلق گفتگو ہونے لگی۔ اس بحث میں لطیفہ یہ ہوا کہ اقبال عقل کی تائید کر رہے تھے اور میں وجدان کی۔ وہ کہتے تھے کہ Cold اور Sharp Intellect ہو تو پھر اسی مقام پر پہنچیں گے جہاں وجدان

پہنچتا ہے۔

اقبال نے جا بجا اپنا نقشہ کھینچنے کی کوشش کی ہے لیکن بالکل بے ریا۔ نہ خود مغالطے میں رہنا چاہتے اور نہ دوسروں کو مغالطے میں مبتلا کرنا چاہتے ہیں۔ ایک مرتبہ مجھ سے کہا کہ "دیکھو میرے متعلق مشکل یہ ہے کہ مجھ کو ریاکاری کا فن نہیں آتا اور کبھی اگر میں نے کوشش بھی کی ہے تو کامیابی نہیں ہوئی اس لیے میں ریا سے مطلق کام نہیں لیتا۔ اسی خیال کو ایک نظم میں ظاہر کیا ہے:

کل ملا مجھ سے جو اقبال تو پوچھا میں نے ۔۔۔ عاملِ روزہ ہے تو اور نہ پابندِ نماز

ڈھب مگر قوم فروشی کا نہیں یاد کوئی ۔۔۔ اور پنجاب میں ملتا نہیں استاد کوئی

اقبال پر مذہبیت کا رنگ کچھ نہ کچھ شروع سے موجود تھا جو آخر میں غالب ہوگیا۔ لیکن یہ مذہبیت ایک خاص رنگ کی تھی۔ وہ مُلا نہیں تھے۔ اقبال نے ہمیشہ مُلائیت سے گریز کیا ہے۔ وہ رند بھی تھا، فلسفی بھی تھا، صوفی بھی تھا، قلندر بھی مگر مسلّمہ مفہوم کے لحاظ سے ان میں سے کسی صفت کا اطلاق ان پر پورے طور پر نہیں ہوسکتا:

زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا ۔۔۔ اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں

ایامِ جوانی میں ان کا جو انداز تھا اس کا صحیح نقشہ انھوں نے ایک مولوی صاحب کی زبان سے کھینچا ہے:

اک مولوی صاحب کی سناتا ہوں کہانی ۔۔۔ تیزی نہیں منظور طبیعت کی دکھانی

لبریز مئے زہد سے تھی دل کی صراحی ۔۔۔ تھی تہ میں کہیں دُردِ خیالِ ہمہ دانی

کرتے تھے بیاں آپ کرامات کا اپنی ۔۔۔ منظور تھی تعداد مریدوں کی بڑھانی

مدت سے رہا کرتے تھے ہمسائے میں میرے ۔۔۔ تھی رند سے زاہد کی ملاقات پرانی

حضرت نے مرے ایک شناسا سے یہ پوچھا ۔۔۔ اقبال کہ ہے قمریِ شمشادِ معانی

سنتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا ۔۔۔ ہے ایسا عقیدہ اثرِ فلسفہ دانی

اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی ۔۔۔ ہوگا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی

اک دن جو سرِ راہ ملے حضرتِ زاہد
پھر چھڑ گئی باتوں میں وہی بات پرانی
فرمایا شکایت وہ محبت کے سبب تھی
تھا فرض مرا راہ شریعت کی دکھانی
میں نے یہ کہا کوئی گلہ مجھ کو نہیں ہے
یہ آپ کا حق تھا زرہِ قربِ مکانی
ہیں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا
گہرا ہے مرے بحرِ خیالات کا پانی
مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبالؔ کو دیکھوں
کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی
اقبالؔ بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے

اقبال جھوٹ موٹ کے زہد و تقویٰ کا رنگ اختیار نہیں کرتے تھے بلکہ بعض اوقات بے تکلف رندانہ گفتگو کرتے تھے۔ رات کو دو بجے تک گانا سن کر گھر واپس آتے اور صبح کو قرآن مجید کی تلاوت اس طرح کرتے کہ پتھر کا دل بھی پگھل جائے۔ اقبال کو مولویوں کے طعن و تشنیع پر کبھی غصہ نہیں آیا۔ ایک روز کہنے لگے کہ ملا اور مولوی نے اسلام کی مٹی پلید کر دی ہے۔ پانچ وقت ٹکریں مار کر خدا پر احسان کر دیتے ہیں۔ اگر اسلام کی پیروی میں کہیں ان کا کچھ مالی نقصان ہوتا ہے تو ان کا اسلام باقی نہیں رہتا۔ ایک مرتبہ ایک مولوی صاحب آ کر وعظ کرنے لگے کہ تم اس قدر عالم ہو کر شریعت کا احترام کیوں نہیں کرتے ذرا اپنے علم کی تو قدر کرو۔ میں نے کہا "کیا کروں"۔ فرمانے لگے "کہ داڑھی چھوڑ دو"۔ میں نے کہا کہ "شریعت کی کچھ آپ کوتاہی کرتے ہیں اور کچھ میں" واقعہ یہ تھا کہ وہ مولوی صاحب ایک مقدمے کے سلسلے میں اقبال کے پاس آیا کرتے تھے اور دراصل قصہ یہ تھا کہ وہ اپنی بہن کو شرعی حصہ نہیں دینا چاہتے تھے اور اقبال سے طرح طرح کے قانونی مشورے لیا کرتے تھے جس میں اس قسم کی گنجائش ہو کہ وہ اپنی بہن کو حصہ نہ دے سکیں۔ وہ بار بار یہی کہتے کہ ہمارے خاندان میں اس قسم کا رواج نہیں۔ اقبال نے کہا مولوی صاحب آج خدا نے آپ کو ہدایت کے لیے بھیجا ہے۔ لائیے ہاتھ ملائیے آپ اپنی بہن کا حصہ دے دیجئے اور میں داڑھی چھوڑ دیتا ہوں۔ وہ ہاتھ ملانے کے لیے جب آگے بڑھے تو مولوی صاحب پیچھے ہٹ گئے۔

اقبال کی شاعری میں جا بجا ان کی زندگی کے متعلق واقعات ملتے ہیں۔ ان کی

بے نیازی کا یہ حال تھا کہ کھانے کی فکر نہ کپڑے کی۔ خانہ اور اہل خانہ دونوں کی طرف سے بے نیاز معلوم ہوتے تھے۔ ان کا زیادہ وقت مطالعے میں گزرتا تھا۔ بیسیوں عجیب و غریب کتابیں ان کے پاس پڑی رہتی تھیں۔ قانون کی کتابوں کے سوا ہر قسم کی کتابیں موجود رہتیں۔ ان کو اپنی تصانیف سے پچاس یا ساٹھ ہزار روپے مل گئے تو ان کو اپنے بال بچوں کا خیال ہوا اور اپنے بڑے بھائی سے کہا کہ اپنی نگرانی میں ایک بنگلہ بنا دو۔ بڑے بھائی کہتے کہ چلو بنگلہ بن رہا ہے ایک نظر دیکھ لو اور اپنی رائے دو تو کہتے کہ بنگلہ بن جائے تو دیکھیں گے۔ جب حیدرآباد آئے تو مجھ سے اکبر حیدری نے کہا اقبال کو کنگ کوٹھی مبارک اور رزیڈنسی لے جاؤ۔ میں ان کو کنگ کوٹھی لے گیا، اور سرامین جنگ سے مل کر اعلیٰ حضرت سے ملاقات کا وقت مقرر کرادیا۔ وہاں سے رزیڈنسی آئے تو معلوم ہوا کہ رزیڈنٹ بلارم میں ہیں۔ انھوں نے اپنا کارڈ چھوڑ دیا۔ میں نے ان سے کہا کہ رزیڈنٹ سے تو ملاقات نہیں ہوتی۔ چلیے عمارت ہی کو دیکھ لیں۔ بڑی عظیم الشان عمارت ہے، قدیم انداز کی معلوم ہوتی ہے۔ انھوں نے نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھا اور کہا چلو یہ سرمایہ وار دل کی لوٹ ہے۔

ان کے کلام میں قلندری کا جو ذکر ہے وہ شاعرانہ نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ جو لوگ ان کے پاس رہے ہوں وہ اچھی طرح جانتے ہیں۔ کھانا ۲۴ گھنٹوں میں ایک دفعہ کھاتے تھے۔ بہت کم سوتے تھے۔ سحر خیز تھے۔

اقبال کا نام الہامی نام تھا۔ ان کے والد صوفی اور پاکیزہ نفس تھے۔ کئی مرتبہ ان سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ بڑی شستہ اور لطیف گفتگو کرتے تھے۔ ایک روز انھوں نے مجھ سے بیان کیا کہ اقبال جب پیدا ہونے کو تھے تو میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک عجیب و غریب رنگ کا خوبصورت پرندہ آسمان سے زمین کی طرف آرہا ہے۔ جب وہ قریب آگیا تو بہت سے لوگوں نے اس کو پکڑنے کی کوشش کی اور میں خاموش کھڑا رہا۔ وہ پرندہ میری گود میں آگیا اور میں نے اس کو پکڑ لیا۔

اقبال کی ہردلعزیزی کا یہ حال تھا کہ سیکڑوں نے ان کی نقل شروع کردی۔ اقبال

نے صدہا ادیب پیدا کیے۔ اقبال کے اندازِ خیال سے واقف ہوں تو معلوم ہو کہ جس طرح سمندر میں ایک چاند سے ہزاروں چاند پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اقبال نے بحرِ حیات میں اپنا عکس ڈالا اور ہزاروں چاند پیدا کیے۔ چنانچہ "تصویرِ درد" میں اپنے متعلق کہا ہے :

اٹھائے کچھ ورق لالے نے کچھ نرگس نے کچھ گل نے چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری

لوگوں نے ان کی لے کی بھی نقل کی جس کے متعلق لکھتے ہیں :

اڑالی قمریوں نے طوطیوں نے عندلیبوں نے چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

اقبال کی شاعری کا ارتقا فطری شاعری سے ہوا اور یہ ان کی عام شاعری تھی۔ پھر اقبال نے حب وطن سے متعلق ایسی نظمیں لکھیں کہ کوئی محب وطن ان سے بہتر نہیں لکھ سکتا :

چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

اقبال، دل یعنی عشق سے کیا مراد لیتا ہے، اس کے پاس عشق کا مفہوم بہت گہرا ہے۔ دل اور عشق اقبال کے کلام میں ایک مستقل مضمون ہے جس پر اگر کوئی لکھنا چاہے تو کافی مواد مل سکتا ہے :

قصۂ دار و رسن بازیِ طفلانۂ دل التجائے ارنی سرخیِ افسانۂ دل
یارب اس ساغرِ لبریز کی مے کیا ہوگی جادۂ ملکِ بقا ہے خطِ پیمانۂ دل
ابرِ رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یارب جل گئی مزرعۂ ہستی تو اگا دانۂ دل

عشق کے دام میں پھنس کر یہ رہا ہوتا ہے
برق گرتی ہے تو یہ نخل ہرا ہوتا ہے

اقبال شروع شروع میں کچھ روایتی تصوف میں پڑے رہے اور یہ ایک طویل مضمون ہے کہ وہ کس طرح تصوف سے نکلے۔ تصوف کی دو قسمیں ہیں۔ سکونی تصوف اور حرکی

تصوف۔ ایک تصوف وہ ہے جو کمال سکون سے حرکی تصوف کی طرف پہنچاتا ہے۔ جس زور سے انھوں نے حرکی تصوف کے پہلو کو واضح کیا ہے آج تک کسی کے کلام میں نظر نہیں آتا۔ یورپ میں تعلیم کے دوران میں ان پر کن تحریکات کا اثر ہوا ہے یہ ایک طویل بحث ہے۔ اقبال نے کفر و دین دونوں سے فیض حاصل کیا۔ نٹشے سے متاثر ہو کر انھوں نے عمل اور حرکت پر نظمیں لکھنی شروع کیں مثلاً "چاند تارے" کے عنوان سے ایک نظم لکھی:

کہنے لگا چاند ہم نشینو! اے مزرعۂ شب کے خوشہ چینو
جنبش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
اس رہ میں مقام بے محل ہے پوشیدہ قرار میں اجل ہے

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

مذکورۂ بالا نظم کے ایک ایک لفظ میں معانی اور تاثرات کے جواہرات جڑے ہوئے ہیں۔ انھوں نے یہ نظم آرنلڈ کو سنائی تو آرنلڈ نے کہا کہ "دیکھو مشرقی اور مغربی میں یہی فرق ہے۔ تم نے اس کو نیا لباس پہنا دیا ہے۔" ایک جگہ عمل کی تعلیم نہایت ہی پُر زور انداز میں کی ہے:

ہے یاد مجھے نکتۂ سلمان خوش آہنگ دنیا نہیں مردان جفاکش کے لیے تنگ
چیتے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس جی سکتے ہیں بے روشنی دانش و فرہنگ

کہ بلبل وطاؤس کی تقلید سے توبہ   بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ

اقبال نے قریب قریب ہر چیز کو نئے معنی پہنا دیے۔ فقر کو نئے انداز سے پیش کیا۔ اسلام میں فقر کے دو معنی ہیں۔ حدیث میں ہے "الفقر سواد الوجہ فی الدارین"۔ یعنی فقیری کی وجہ سے دونوں جہاں میں منہ کالا ہوتا ہے۔ دوسری جگہ ہے "کاد الفقر ان یکون کفراً" یعنی فقر انسان کو کفر سے زیادہ قریب کر دیتا ہے اور ایک جگہ ہے "الفقر فخری" یعنی فقر میرے لیے باعث فخر ہے۔ فقر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ فقر جس کو سعدی نے بیان کیا ہے:

خداوند روزی بحق مشتغل   پراگندہ روزی پراگندہ دل

ایک مغربی مفکر کہتا ہے کہ ایک فقر وہ ہے جو خود آدمی اختیار کر لیتا ہے اور ایک وہ ہے جو اس پر عاید کیا جاتا ہے۔ اقبال نے فقر کو عشق کے ساتھ ساتھ بیان کرتے ہوئے اس کو اتنا بلند کر دیا ہے کہ شہنشاہیت سے بڑھا دیا ہے۔ جب کوئی شخص تمام چیزوں سے بے نیاز ہو جاتا ہے تو تمام کائنات اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ اقبال نے قناعت کے خلاف بھی جہاد کیا ہے۔ اقبال عین فقیری اس کو سمجھتا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کو اپنے میں جذب کر لیا جائے۔ اقبال کے ہاں فقیری بڑی وسیع چیز ہے۔ وہ فقیر سمجھتا ہے آنحضرتؐ کو، عمر فاروقؓ کو۔ اس قسم کے شہنشاہی فقیر اس کی نظروں میں تھے۔

خدا جانے لوگ کب سے ابلیس کو بُرا بھلا کہہ رہے ہیں۔ ایرانیوں کے مذہب میں تو ابلیس کو برائیوں کا خالق قرار دیا گیا اور اس کا نام اہرمن رکھا۔ یہی اہرمن ذرا سی صورت بدل کر اسرائیلی مذاہب میں داخل ہو گیا اور ہر برائی شیطان کی طرف منسوب کر دی جاتی ہے۔ لیکن بعض صوفیائے کرام اور بڑے بڑے نکتہ داں ہمیشہ شیطان کی تعریف کرتے رہتے ہیں۔ اقبال کہتے تھے کہ میں نے ایک مرتبہ ایک فقیر سے پوچھا کہ تو کس کا مرید ہے اس نے کہا کہ ابلیس کا کیونکہ وہی موحد ہے۔ منصور حلاج نے ابلیس اور موسیٰ کا مکالمہ لکھا ہے۔ آخر میں موسیٰ شکست

کھا جاتے ہیں۔ ملٹن کا خدا بھی اس کے شیطان کے مقابلے میں ڈھیلا ڈھالا معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں رکاوٹوں کا نام شیطان ہے اور رکاوٹوں پر قابو پانے کا نام زندگی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ ابلیس کو نکال دو تو جہاں کی رونق باقی نہیں رہتی۔ اقبال نے جبریل اور ابلیس کو لڑا دیا ہے اور جبریل کو شکست دلائی ہے:

جبریل: ہمدمِ دیرینہ کیسا ہے جہانِ رنگ و بو؟

ابلیس: سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو

جبریل: ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو
کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاکِ دامن ہو رفو

ابلیس: آہ اے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے
کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو

جبریل: کھو دیے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند
چشمِ یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو

ابلیس: ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو! اللہ ہو! اللہ ہو!

محض ذکر کے ناکافی ہونے کی بابت اقبال نے ایک ایسا لطیف مضمون

پیدا کیا ہے کہ اسلامی لٹریچر میں اس سے پہلے کہیں نہیں ملتا۔ قرآن کریم میں ہے " یسبح للہ ما فی السمٰوات و ما فی الارض " یعنی تمام کائنات خدا کی تسبیح میں مصروف ہے۔ اقبال نے اس سے ایک مضمون پیدا کیا ہے کہ خدا کی صرف تسبیح کرنا نباتات اور جمادات کا کام ہے۔ انسان کا کام آسمانوں سے اوپر نکل جانا ہے؛

وہ مذہبِ مردانِ خدا داد و خدا مست
یہ مذہبِ ملا و جمادات و نباتات

(سب رس۔ حیدر آباد دکن۔ اقبال نمبر)
جون ۱۹۳۸ء

علامہ اقبال سے میری ملاقات

میں لاہور کے ایک مدرسے میں ابھی ابجد خواں تھا کہ اقبال کا نام کانوں میں پڑنے لگا۔ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں دور دور سے واعظ اور شاعر، خطیب اور لیڈر جمع ہوتے تھے۔ مولانا نذیر احمد جیسے ادیب اور خطیب اور مولانا حالی جیسے شاعر وہاں قوم کو رلاتے، شرماتے اور گرماتے تھے۔ اقبال اس وقت گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر تھے۔ وہ اس وقت نوجوان ہوں گے لیکن ہم اپنی کم عمری کی وجہ سے پچیس برس کے شخص کو بھی بزرگ سمجھتے تھے۔ اقبال وہاں بڑی بڑی طویل، دس دس بارہ بارہ بندوں کی نظمیں ایک خاص لے میں پڑھتے تھے جو بڑی پُرسوز اور درد انگیز ہوتی تھیں۔ اقبال کی شاعری کا سکہ سب سے پہلے یہیں پر بیٹھا اور چند سال میں سب کو محسوس ہونے لگا کہ ایک نیا ستارہ شاعری کے افق پر ابھرا ہے جس کے اندر یہ امکانات معلوم ہوتے ہیں کہ وہ آگے چل کر مہتاب و آفتاب بن جائے۔ اسی زمانہ میں اور غالباً حمایت اسلام کے ایک جلسے ہی میں علامہ شبلی نے یہ پیش گوئی کی تھی کہ جب حالی اور آزاد کی کرسیاں خالی ہوں گی تو لوگ اقبال کو ڈھونڈیں گے۔ اس زمانے میں ان سے میری ذاتی ملاقات بعید از قیاس بات تھی۔ ولایت جانے سے قبل اور واپسی سے کئی سال بعد تک اقبال انجمن حمایت اسلام میں نظمیں سناتے رہے۔ میں نے پورا 'شکوہ' اور 'شمع و شاعر' انھیں جلسوں میں ان کی زبانِ فیض ترجمان سے سنا ہے۔ 'شمع و شاعر' انھوں نے اپنی پُرسوز لے میں پڑھی اور 'شکوہ' بغیر لے کے بڑے پُرجوش اور موثر انداز میں۔ لوگ ان کی لے کے دلدادہ تھے، شور مچانا شروع کیا کہ لے سے پڑھیے۔ انھوں نے کہا کہ لے سے پڑھنے کی نظم نہیں ہے۔ اس پر ایک بدذوق وکیل بولے کہ اگر لے سے پڑھیں تو میں ایک کثیر رقم انجمن کو چندے میں دوں گا۔ اس پر اقبال کو غصہ آگیا اور

اس شخص کو ڈانٹ دیا کہ تم کو نہیں معلوم کس قسم کے اشعار سے سے پڑھنے چاہئیں اور کس قسم کے سادہ اور موثر طریقے سے ۔ موسیقی ہر کلام کے لیے موزوں نہیں ہوتی ۔ یہ دور گذر گیا ۔ اقبال ولایت سے واپسی پر بیرسٹری کرتے تھے ۔ شاعری کم کرتے تھے ، لیکن لوگ ان کی شاعری کے گرویدہ ہو چکے تھے ۔ کبھی کبھار ان کی کوئی نظم شائع ہوتی تھی تو اربابِ ذوق کو محسوس ہوتا تھا کہ ایک بڑی نعمت آسمان سے نازل ہوئی ہے ۔ ابھی تک اقبال کو پوری طرح یہ احساس نہیں تھا کہ میں شاعری سے کیا عظیم الشان کام لے سکتا ہوں ، اور شاید کسی قدر اس خیال کا اثر باقی تھا جو انھوں نے یورپ کے قیام کے دوران میں اپنے رفیق عبدالقادر کے سامنے ظاہر کیا تھا کہ شاعری کے ذوق نے ہماری قوم میں سے جوشِ عمل کو زائل کر دیا ہے ، اس لیے ارادہ ہے کہ شاعری ترک کر دوں :

مدیرِ "مخزن" سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہہ دے
جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انھیں مذاقِ سخن نہیں ہے

اقبال کے بیرسٹر بننے کی کوشش کو میں ایک بڑا افسوس ناک حادثہ سمجھتا ہوں اس فن سے ان کو کوئی خاص لگاؤ نہیں تھا لیکن انھوں نے یہ پیشہ دو وجوہ سے اختیار کیا تھا ۔ ایک تو پیٹ پالنے کے لیے اور دوسرے اس لیے کہ اس میں ملازمت کے مقابلے میں انسان زیادہ آزاد ہوتا ہے ۔ آزاد ان معنوں میں کہ وکیل حکومت کا ملازم نہیں ہوتا اور مقدمہ لینا یا نہ لینا بھی اپنے اختیار کی بات ہے ۔ لیکن غمِ روزگار ہمارے ملک میں اہلِ کمال کو پوری طرح آزاد نہیں ہونے دیتا ۔ علامہ خود ہی فرماتے ہیں :

وہ چیز نام ہے دنیا میں جس کا آزادی
سنی ضرور ہے دیکھی کہیں نہیں میں نے

میں نے ایک روز عرض کیا : ڈاکٹر صاحب ! یہ وکالت کا پیشہ دنیا داری کا نچوڑ ہے ۔ حرص ، ہوس ، بغض ، ظلم ، جھوٹ ، بہتان ۔ عدالتوں کی فضا اس تمام شیطنت سے لبریز ہوتی ہے ، اس میں انسانوں کے ادنیٰ ترین جذبات کی نفسا نفسی اور

افرانفری ہوتی ہے۔ آپ جیسے جذبات اور افکار کے انسان کے لیے تو یہ پیشہ کسی طرح
بھی موزوں نہیں ہو سکتا۔ فرمانے لگے کہ نہیں اس میں سے ایک بڑا فائدہ یہ نکلتا ہے
کہ انسان کی ان خباثتوں کو عریاں دیکھ کر طبیعت میں بڑا ردِ عمل پیدا ہوتا ہے اور اس
کثافت سے گھبرا کر روح بے تابی سے لطافت کی طرف گریز کرتی ہے۔ مجھے خیال ہوا
کہ علامہ محض طبیعت کی تسکین کے لیے جواز نکال رہے ہیں۔ وہ دل و دماغ، جو
اعلیٰ ترین جذبات اور افکار کی آفرینش کا اہل تھا وہ اس جھگڑے میں الجھا رہتا تھا
کہ زید اور عمرو دو حریفوں میں سے ایک حریف کو حق بجانب ثابت کیا جائے۔ جس کے
آپ وکیل ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ وہ فضول اور بے بنیاد مقدمے نہیں لیتے تھے۔ ان کو
روپے کی ضرورت ضرور تھی لیکن اس کی بے جا ہوس نہیں تھی۔ چنانچہ ایسا بھی ہوتا تھا
کہ ایک موکل اصرار کر رہا ہے کہ آپ میرا مقدمہ لے لیں اور معقول نقد معاوضہ محنت
بھی پیش کر رہا ہے لیکن وہ اس کو سمجھائے جاتے ہیں کہ دیکھو بھائی تمہارے مقدمہ
میں کچھ جان نہیں ہے، نخواہ نخواہ اپنا روپیہ ضائع مت کرو۔ اور موکل مصر ہے کہ
آپ سے کیا، جیتنا ہارنا میری قسمت کا معاملہ ہے، آپ اجرت لیجیے اور میری طرف
سے پیش ہو جائیے۔ لیکن اقبال کو وہ آمادہ نہ کر سکا اور ناراض ہو کر واپس ہو گیا۔ ان
کی اس وکالت کی زندگی کا ایک واقعہ مجھے یاد آگیا جو ایک سبق آموز لطیفہ ہے۔
ایک مولوی صاحب ان کے پاس آیا جایا کرتے تھے اور کچھ دینیات اور فقہ کے
مسائل پر گفتگو کرتے تھے اور کچھ اپنے ورثۂ پدری کے جھگڑے کے متعلق۔ وہ اپنے
والد مرحوم کے ترکے سے اپنی بہن کو حصہ شرعی دینا نہیں چاہتے تھے اور انگریزی
قانون کا سہارا ڈھونڈتے تھے۔ پنجاب میں دینداری کے بڑے بڑے مدعی صوم و صلوٰۃ
کے پابند لوگ ورثے کے معاملے میں عدالت میں علی الاعلان کھڑے ہو کر کہہ دیتے ہیں
کہ ہماری برادری یا ہمارے علاقے میں ورثہ شرع محمدی کے مطابق تقسیم نہیں ہوتا
بلکہ رواج کے مطابق ہوتا ہے اور رواج لڑکیوں کو ورثے میں حصہ نہیں دلاتا۔
اس بارے میں شہادتیں پیش کی جاتی ہیں اور عدالت رواج کے ثابت ہونے پر

رواج کے مطابق فیصلہ کرتی ہے۔ یہ مولوی صاحب اقبال کو ہمیشہ طعنہ دیتے تھے کہ تم اس قدر علم دین رکھنے کے باوجود اور اسلام اور اس کے نبیؐ سے اس قدر عشق کا دعویٰ کرنے پر بھی داڑھی کیوں نہیں رکھتے۔ آخر ایک روز تنگ آ کر اقبال نے کہا کہ دیکھیے مولوی صاحب علم اور ایمان کے باوجود ہر شخص کے عمل میں کچھ نہ کچھ کمزوری ہوتی ہے۔ آپ کی کمزوری اور خلافِ شرع حرکت یہ ہے کہ آپ بہن کو حصہ نہیں دیتے اور میری کوتاہی یہ ہے کہ میں داڑھی منڈاتا ہوں۔ لائیے ہاتھ بڑھائیے، اس وقت ایک معاہدہ ہو جائے جس سے آپ کی اور میری کمزوریاں بیک وقت رفع ہو جائیں۔ آپ بہن کو ورثے میں حصہ دے دیجیے اور میں داڑھی بڑھائے لیتا ہوں۔ لیکن مولوی صاحب کو ہمت نہ ہوئی ہاتھ بڑھانے کی۔

اقبال وکالت میں کچھ زیادہ وقت صرف نہیں کرتے تھے، اس کو محض پیٹ پالنے کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ صرف ہائی کورٹ میں اپیل کے مقدمے لیتے تھے جن میں دردِ سری کم ہوتی ہے اور علم و عقل اور نکتہ بینی سے زیادہ کام لینا پڑتا ہے۔ مقدمے بھی بہت چن کر تھوڑی تعداد میں لیتے تھے۔ اس وجہ سے میرا خیال ہے کہ ان کی وکالت کی آمدنی کبھی ایک ہزار ماہوار سے زیادہ نہ ہوئی۔ وہ طبعاً شاعر اور عالم اور علم دوست شخص تھے، لیکن میں نے ایک بات ان کی زندگی میں ایسی دیکھی جو مشاہیر میں سے شاید ہی کسی کی زندگی میں ملے۔ ان کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا تھا، اور ہر شخص ان کے پاس ہر وقت بے تکلف چلا آتا تھا۔ ان کے گھر اور ان کی صحبت پر حافظ کا یہ شعر صادق آتا ہے:

ہر کہ خواہد گو بیا و ہر کہ خواہد گو برو
گیر و دار و حاجب و درباں دریں درگاہ نیست

شاعری کی وجہ سے وہ ہر دلعزیز بہت تھے۔ نہ صرف طالب علموں اور علم دوست لوگوں کو ان سے ملنے کی آرزو رہتی تھی بلکہ ایسے لوگوں کو بھی جو ان کو بڑا شاعر اور صاحبِ کمال سمجھ کر ان سے ملاقات کو ایک نعمت سمجھتے۔ ان کے پاس مختلف امتحانوں

کے پرچے آتے تھے۔ سال کے بعض مہینوں میں جب بھی میں ان سے ملا تو دیکھا کہ حل جوابات کی ورق گردانی ہو رہی ہے۔ مجھے ان کے اس مشغلے پر اس وقت افسوس نہیں ہوتا تھا جتنا اب ہوتا ہے کہ غم روزگار اور زندگی کی مجبوریوں نے اس یگانۂ عصر کے قیمتی اوقات اور قوتوں کو کن کاموں میں لگا رکھا تھا۔ اس جوہر ناشناس تمدن کو کیا کہیے جو ایک غیر معمولی صاحب کمال کو بھی معمولی سادہ زندگی بسر کرنے کے لیے غم روزگار سے بے نیاز نہ کر سکے۔ اسی وقت اور اسی محنت کو اگر وہ کسی علمی کام یا شاعری میں صرف کر سکتے تو لاتعداد انسان اس سے مستفید اور لطف اندوز ہوتے۔ اس زمانے میں ابھی اردو نثر و نظم لکھنے والے صاحب کمال ہونے پر بھی معقول معاوضہ حاصل نہ کر سکتے تھے۔ ایک مرتبہ اقبال نے مجھ سے فرمایا کہ اگر ہماری قوم میں اہل قلم اچھا روزگار پیدا کر کے اطمینان کی زندگی بسر کر سکتے تو میں اس کے سوا کوئی اور کام نہ کرتا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب اقبال ایک اچھے شاعر کی حیثیت سے تو مشہور تھے لیکن ابھی تمام قوم کے دل و دماغ پر ان کا قبضہ نہیں ہوا تھا اور معقول قیمت پر اردو کتابیں خریدنے کا رواج نہیں تھا۔ مولانا شبلی جیسے مشہور مصنف بھی کوئی علمی کتاب پانچ سو سے زیادہ نہیں چھپواتے تھے۔ عرصے سے احباب مصر تھے کہ اپنا مجموعۂ کلام چھپواؤ لیکن وہ سن کر ٹال دیتے تھے۔ اس بارے میں یہاں تک ٹال مٹول ہوئی کہ حیدرآباد میں ایک صاحب نے اخباروں اور رسالوں سے ان کی تمام مطبوعہ نظمیں جمع کر کے، ان کی اجازت کے بغیر اور بغیر ان کو خبر کیے، ایک مجموعہ چھپوا کر فروخت کرنا شروع کر دیا جس سے وہ بہت برہم ہوئے۔ کوئی اچھا شاعر اپنے مختلف زمانوں کا کلام جوں کا توں شائع کرنا نہیں چاہتا۔ بعض نظموں کے متعلق وہ چاہتا ہے کہ دنیا انھیں فراموش کر دے، بعض اشعار میں ردوبدل کرتا ہے، کہیں کچھ مٹاتا ہے، کہیں اضافہ کرتا ہے۔ کچھ نہ پوچھیے کہ ان صاحب نے کیا غضب کیا اور اقبال کو ان پر کس قدر غصہ آیا۔

اقبال نے سب سے پہلے اسرار خودی کو اپنے صرفے سے طبع کرایا اور صرف

پانچ سو نسخے چھپوائے۔ ان میں سے بہت سے نسخے دوست احباب نے اچک لیے۔ جن ملنے والوں کو وہ اس حکیمانہ شاعری کے سمجھنے اور لطف اٹھانے کا اہل سمجھتے تھے ان کو خود بھی ایک نسخہ تحفتاً عنایت فرما دیتے تھے۔ میں اس زمانے میں ایم۔ اے میں فلسفہ پڑھتا تھا اور جب کبھی موقع ملتا فیض صحبت کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہو جاتا تھا۔ اپنے منشی طاہر دین کو بلایا اور کہا کہ ان کو ایک نسخہ دے دو لیکن ان سے قیمت نہ لینا۔ فرمانے لگے کہ ہمارے زمانے کے امرا کی کتب بینی کا شوق ملاحظہ ہو، میرے ایک دوست نے اسرارِ خودی کا ایک نسخہ، ایک بڑے دولت مند نواب صاحب کے پاس بھیجا دیا۔ نواب صاحب کے ایک بڑے بھائی بھی ہیں۔ مجھے خبر ملی ہے کہ وہ دونوں نواب آپس میں اس ایک نسخے پر جھگڑ رہے ہیں کہ یہ کس کا ہے میرا ہے یا تمھارا، لیکن اتنی ہمت نہیں ہوتی کہ ایک روپیہ خرچ کر کے دوسرا نسخہ خرید لیں۔

اسی طرح ایک روز ناقدریٔ عالم کی شکایت کرنے لگے۔ میں نے اپنی عمر میں دو تین مرتبہ سے زیادہ کسی تعلّی یا تفاخر کا فقرہ ان کی زبان سے نہیں سنا۔ اپنے آپ کو بڑا بنانا اور بتانا ان کی سیرت کا جزو نہیں تھا۔ کہنے لگے کہ دیکھو زمانے زمانے کا فرق ہے، فیضی کو اکبر مل گیا جس سے فیضی کے کمال نے بھی پرورش پائی اور شہرتِ دوام بھی حاصل کی فیضی کے پاس کیا تھا جو میرے پاس نہیں ہے؟ لیکن زمانہ پلٹا کھا گیا ہے۔ اس زمانے میں ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہو رہا تھا کہ میں اپنے افکار اور اپنی شاعری کی قوت سے قوم کے دل و دماغ میں انقلاب پیدا کر سکتا ہوں۔ یورپ میں کہی ہوئی دو نظموں میں یہ دو شعر اس احساس کے شاہد ہیں:

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری، نفس میرا شعلہ بار ہو گا

زمانہ دیکھے گا جب مرے دل سے محشر اٹھے گا گفتگو کا
مری خموشی نہیں ہے گویا مزار ہے حرفِ آرزو کا

اسی مضمون کے وہ اشعار بھی ہیں جن میں انھوں نے اپنے رفیق عبد القادر کو مخاطب کیا ہے:

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افقِ خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں
شمع کی طرح جئیں بزم گہِ عالم میں
خود جلیں دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں

اقبال کی گفتگو میں یہ خوبی تھی کہ ہر قسم کا شخص ان سے ملتا تھا اور وہ ہر شخص سے اس شخص کے مذاق کی بات کرتے تھے۔ وہ کافر کے کفر سے، ملحد کے الحاد سے، متقی کے تقویٰ سے اور گنہگار کی گنہگاری سے اور رند کی رندی سے براہِ راست واقف تھے اور ہر صنف سے جب وہ بات کرتے تھے تو سننے والے کو یہ احساس نہیں ہوتا تھا کہ سنی سنائی باتیں کر رہا ہے اور ان کی اصلیت سے واقف نہیں، اس لیے ان کی گفتگو کبھی بے معنی اور پھیکی نہیں ہوتی تھی، اور ایک بڑی خوبی ان میں یہ تھی کہ ان میں تصنع کا نام ونشان نہیں تھا۔ ان کو یہ خواہش نہیں تھی کہ لوگ مجھے خواہ مخواہ متقی یا صوفی سمجھیں تصوف کی باتیں صوفیائے کرام کی طرح کرتے تھے لیکن کبھی کسی کو ذلیل کرنے کے لیے اس کی ہنسی نہیں اڑاتے تھے۔ چونکہ وہ خود ظرافت پسند تھے اس لیے ان کے بے تکلف ہم نشین بھی ان سے ہنسی مذاق کی باتیں کرتے تھے۔ میرے سامنے کی بات ہے لاہور کے ایک حکیم صاحب کبھی کبھی ان کے پاس آ بیٹھتے تھے۔ وہ ذرا رند مشرب تھے۔ اربابِ نشاط کے کوٹھوں پر بھی نظر آتے تھے۔ اقبال نے ہنس کر پوچھا: "فرمایئے حکیم صاحب! آج کل اس طبقے میں کس کس کے ہاں آنا جانا ہے۔" حکیم صاحب بولے: "جی کہاں! اب تو بس یہیں آتا ہوں۔"

بعض اوقات علمی باتوں میں بھی ان کا اندازِ بیان ظریفانہ ہوتا تھا۔ ایک روز فرمانے لگے: "دو چیزیں خاص انگریزوں کی ایجاد ہیں: جن میں ایک ہے پے انگ گیسٹ (یعنی وہ مہمان جس سے اپنے کھانے کی قیمت وصول کی جائے) لیکن اس کے باوجود

مسلمان کہلائے)، اور دوسرے دیانتداری بہترین تدبر و مصلحت ہے۔ اور قومیں تو دیانتداری کو دین و ایمان اور اخلاق اور تزکیۂ نفس کے ساتھ وابستہ کرتی رہیں لیکن اس قوم نے اس کو بطور پالیسی کے اختیار کرنے کی تلقین کی۔ اسی طرح فرمایا کہ لوٹ، جبر، ظلم، ناجائز مطالبے، یہ سب کچھ پہلی جابرانہ اور بے آئین حکومتوں میں بھی تھا اور موجودہ آئینی حکومتوں میں بھی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اب حکومتیں یہ کرتی ہیں کہ جو کچھ کرنا ہو اسے پہلے لکھ لو اور اس کا نام رکھو ضابطہ اور قانون اور پھر جو جی چاہے کرو، بس اپنے ہر فعل میں کسی قانون اور ضابطہ کا حوالہ دے کر اس کو جائز بنا لو۔ بس لکھ لینا اور بغیر لکھے کرنا: اصل فرق یہی ہے۔

اقبال کے ایک دوست بہت سیاہ فام تھے اور اقبال ان کی رنگت پر ہمیشہ طبع آزمائی کرتے رہتے تھے۔ یہ صاحب نائٹ یعنی سر ہو گئے۔ اقبال نے کہا: "انگریزوں نے تم کو صحیح خطاب دیا ہے۔ لیکن خطاب کیا ہے محض تمہاری حقیقت بیان کر دی ہے۔ تم پہلے بھی نائٹ یعنی شب سیاہ ہی تھے۔" اسی طرح یہ صاحب ایک انگریزی ڈنر میں جس میں اقبال بھی تھے سیاہ سوٹ اور سیاہ موزے اور بوٹ پہنے ہوئے آئے۔ جو رنگ جسم کا تھا وہی لباس کا۔ اقبال نے بڑے تعجب سے ان کو دیکھ کر کہا کہ ارے تمہیں یہ کیا ہو گیا کہ تم برہنہ ہی اس دعوت میں چلے آئے۔ میرا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص اقبال کے لطیفے اس کے ہم نشینوں سے پوچھ پوچھ کر جمع کرے تو ظرافت کا ایک دلچسپ مجموعہ بن جائے۔

میں ابھی عرض کر چکا ہوں کہ ان کا گھر ہمیشہ ہر شخص کے لیے کھلا رہتا تھا۔ بظاہر یہ تضیع اوقات معلوم ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کے دل میں خیال پیدا ہو گا کہ یہ شخص مطالعہ کب کرتا تھا، بڑے بڑے مسائل کے متعلق سوچتا کب تھا اور ہر کس و ناکس کو یوں اجازت عام تھی کہ جب تک چاہے اس کے پاس بیٹھ کر اس کا وقت ضائع کرے۔ میں نے تو کبھی یہ سوال ان سے نہیں کیا۔ شاید اس لیے کہ میں خود ان کا وقت ضائع کرنے والوں میں تھا۔ بعض اور لوگوں نے ان سے کہا تو جواب دیا کہ میرا وقت ضائع نہیں ہوتا۔

رنگ رنگ کے لوگ میرے پاس آتے ہیں اور طرح طرح کی باتیں کرتے ہیں۔ یہ بھی براہِ راست نوعِ انسان کے مطالعہ کا ایک ذریعہ ہے۔ اصل مطالعہ انسانی فطرت کا مطالعہ ہے۔

اس کے علاوہ، یہ بات بھی تھی جو میں نے ان کی صحبت میں محسوس کی کہ خواہ کوئی شخص بھی ان کے پاس بیٹھا ہوا اور کوئی بات بھی کر رہا ہو ان کے چہرے سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ کچھ سوچ رہے ہیں۔ سنانے والے کی بات بھی سن رہے ہیں اور خود سوچتے بھی جاتے ہیں۔ باتیں کرنے والے کو یہ وہم و گمان بھی نہ ہوتا تھا کہ اس وقت کیا عجیب و غریب مضامین اقبال کے ذہن میں پیدا ہو رہے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال جس محفل میں بھی ہوتے تھے وہ باہمہ اور بے ہمہ ہوتے تھے۔ سب کے ساتھ بھی ہیں اور سب سے الگ بھی۔ رقص و سرود کی محفل میں بیٹھے ہیں، سب لوگ گانے سے لطف اٹھا رہے ہیں اور اٹھکھیلیاں کر رہے ہیں، ادھر ادھر کی چھیڑ چھاڑ ہو رہی ہے لیکن یک بیک اقبال کی طرف جو دیکھا تو کمال رقت سے ان کی آنکھوں میں سے آنسو ٹپک رہے ہیں۔ سے و نغمہ جو دوسروں کے لیے نشہ اندوہ ربا تھا وہ اس شخص کو خدا جانے کس سوز و گداز کے عالم میں پہنچا دیتا تھا۔ اقبال کے بعض ہم نشیں اس کے اندازِ طبیعت کو سمجھ گئے تھے۔ باتیں ہو رہی ہیں، انھوں نے دیکھا کہ اقبال خاموش ہے اور ایک خاص قسم کی کیفیت اس کے چہرے سے نمودار ہے۔ وہ سمجھ جاتے کہ اشعار نازل ہو رہے ہیں۔ چنانچہ وہ کچھ عرصے کے لیے اقبال کو اس کیفیت میں چھوڑ دیتے تھے۔ اس کے بعد ان کو معلوم ہوتا کہ مقدس لاجواب نظم ہم سے باتیں کرنے کے دوران میں ہی اس پر نازل ہوئی۔ اس سے آپ اندازہ کر لیجیے کہ اقبال کے لیے کوئی صحبت بھی تضیع اوقات کا موجب نہیں بن سکتی تھی۔

ایسی طبیعت بھی خدا کی ایک بڑی نعمت ہے جس کو جلوت میں بھی خلوت حاصل ہو۔ یہ صوفیا کے "دست بکار و دل بیار" والا معاملہ ہے۔ یہ لوگ انسانوں کے ساتھ اسی طرح رہتے ہیں جس طرح بطخ پانی میں۔ چاروں طرف سے پانی کے تھپیڑے پڑ رہے ہیں لیکن پر خشک کے خشک ہیں۔

(اقبال ریویو کراچی۔ جنوری ۱۹۶۶ء)

اقبال کا تصوّرِ الٰہ

مشہور صوفی مفکر محی الدین ابن عربی نے خدا کے متعلق کہا تھا کہ اس کا وجود ایک حقیقتِ نفس الامری تو ہے جو حیطۂ تعریف میں نہیں آسکتی لیکن ہر شخص اس کا تصور اپنے طور پر کرتا ہے۔ ان حقیقی اور تصوری ہستیوں میں بہت کچھ مشابہت بھی ہے اور فرق بھی۔ اگر حق تعالیٰ اپنے آپ کو ہم سب پر آشکار کر دے تو بھی ہم اس کی تشریح اپنی ذہنی اور اخلاقی اہلیت ہی کے مطابق کریں گے۔ اگر دو آدمی خدا کے متعلق گفتگو کر رہے ہوں تو وہ بالاکثر ایک ہی لفظ کو متنوع بلکہ مختلف معنوں میں استعمال کرتے نظر آئیں گے۔ ایک سیدھا سادہ کسان خدا میں حکیم افلاطون یا ہیگل جیسے فلسفی سے بالکل مختلف طور پر اعتقاد رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس انداز سے کوئی عارف ایک حیطۂ تعریف سے باہر، غیر محدود ہستی کا جو زمان و مکان کے حدود اور معروض و موضوع سے بالا ہو، تصور کرے گا، اسے ایک عامی کے تصور سے کوئی مناسبت نہیں ہو سکتی، جو اسے بالکل اپنے جیسی شخصیت خیال کرے گا۔

اسلام میں خدا کے لیے بہت سے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ مثلاً مشیت، قوت، ارادہ، حکمت، نافذ نظامِ اخلاق، محب، محبوب، جمال، حقیقت، خیر، مبدء و معاد، حیات، خالق اور رب وغیرہ۔ قرآن کریم کے مطابق "له الاسماء الحسنیٰ" یعنی اللہ تعالیٰ کے اعلیٰ ترین نام ہیں یا فلسفہ کی اصطلاح میں وہ تمام حقیقی قدروں کا مرجع و مآب ہے، جن کا دار و مدار اور ضمانت اس کی ذات پر ہے۔ حقیقتِ اخریٰ، واحد اور لاتجزی ہے۔ لیکن اس کے متعدد پہلو ہیں، اور ہر شخص ان سے اپنے طور پر متاثر ہوتا ہے۔

بعض شعرا نے خدا کا تصور کائناتی شاعر کے طور پر کیا ہے۔ چنانچہ براؤننگ

کا قول ہے کہ خدا سب سے اچھا شاعر ہے اور دنیائے رنگ و بو اسی کی نوائے سرمدی ہے۔ یا جیسا کہ ولیم واٹسن نے کہا ہے "خدا اپنی مسندِ جلال پر بزرگ ترین شاعر ہے اور اس کی نوا پر تمام کائنات حرکت کرتی ہے۔"

ارسطو کی طرح بعض فلسفیوں نے اس کا تصور ایک "خود فکر خیال" کے طور پر کیا ہے جس کا موضوع اس کی اپنی ذات ہے۔ یا اسپینوزا کی طرح اس کا تصور ذاتِ محضہ کے طور پر کیا ہے جو جوہر اور صفات و شیون کی مقوم ہے۔

دیگر مفکرین مثلاً نو فلاطونیوں اور ویدانتیوں نے اسے صفات سے بالکل معرّا کر کے ذاتِ محضہ بنا دیا ہے جس کا ہونے سے کوئی تعلق نہیں۔ یعنی وہ ایک سکونی مطلق ہے جس کا حرکی پہلو ایک فریبِ نظر ہے۔

مشہور مذہبی ماہرِ نفس ولیم جیمز اس خدا کا ذکر کرتا ہے جو ہزیمت خوردوں اور یاس زدوں کا خدا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اکثر لوگوں کا خدا ایک عدالت سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا جس میں وہ اپنی دنیاوی ناکامیوں کے بارے میں رائے عامہ کے خلاف اپیل کر سکیں۔

حکیم فیثا غورث اور افلاطون دونوں نے خدا کا تصور ایک مہندس کے طور پر کیا ہے جس سے اڈنگٹن جیسے بعض جدید سائنسی مفکر بہت متاثر ہوئے ہیں۔ ایک جرمن صوفی نے، جس کا نام بمشکل ادا کیا جا سکتا ہے، اس کا تصور یوں کیا ہے کہ "خدا ایک بے الفاظ آہ ہے جو دل کی گہرائیوں سے نکلتی ہے۔"

ہیولاک ایلس نے اپنی کتاب IMPRESSIONS AND COMMENTS میں اس تصور کی تحسین کرتے ہوئے اس کو خدا کے متعلق آخری حرف قرار دیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابن عربی کا خیال کس قدر صحیح تھا یا جیسا کہ رومی نے کہا ہے:

گر بدیدے حسن حیواں شاہ را گاو و خر دیدے ہمیں اللہ را

ایمرسن نے جو "نفس کل" کا زبردست حامی تھا، رومی کے خیال کو ذرا زیادہ مزاحیہ رنگ میں کھول کر بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آدم خور خدا کا تصور آدم خوروں

کی شکل میں کریں گے۔ صلیبی مبارز ایک صلیبی جنگ جو کی شکل میں اور سوداگر اسودا گر کی شکل میں۔"

اقبال کا تصورِ الٰہیہ بھی لازمی طور پر ان کے تصورِ حقیقت و شخصیت کا آئینہ دار ہے۔ ان میں ایک شاعر کا تخیل، ایک عارف کی بصیرت، منطقیوں اور فلسفیوں کی بحث و نظر اور ایک مصلح کا ذوق و شوق جمع ہو گیا تھا۔ ان کے حقیقتِ اخریٰ کے تصور میں جسے وہ اللہ قرار دیتے ہیں، یہ سب رجحانات کم یا زیادہ شدت کے ساتھ نمایاں ہیں۔ اقبال زیادہ تر ایک مفکر اور شعورِ ذات کے مبلغ تھے۔ وہ خدا کا تصور ایک لامحدود "انا" ایک کائناتی خودی، ایک ہستی مافوق، ایک تخلیقی عزم بالقوۃ اور لاانتہا ممکنات رکھنے والے فرد کے طور پر کرتے ہیں۔ وہ خود ایک لامحدود انا ہے اس لیے اپنا اظہار لاتعداد اناؤں کی تخلیق سے کرتا ہے۔ جو خدا کی دائمی طور پر تخلیقی حرکیت میں زندہ رہتے اور اس میں نقل و حرکت کرتے ہیں۔ چونکہ خدا آزاد ہے اس لیے ہر فرد کا جوہرِ خاص بھی آزادی ہے، اور ایک عظیم خالق کے جذبۂ تخلیق میں شامل ہونا اس کے لیے مقدر ہے۔

اقبال کے فکر کی ایک لازمی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خدا کا تصور اولاً بہ حیثیت "ارادہ" اور ثانیاً بطور "خیال" کرتے ہیں۔ ارادہ اصل چیز ہے اور خیال اس سے ماخوذ۔ اس لحاظ سے اقبال کا فکر بڑا غیر رسمی ہے اور ان لوگوں کے لیے بڑی چونکا دینے والی چیز ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ خدا ایک خاص وقت میں خالق بنا اور اس نے کن کہہ کر ازل سے ابد تک تمام حوادث کا تصور ان کے تمام جزئیات کے ساتھ کر لیا۔ جس سے ہر جاندار اور بے جان چیز کی تقدیر ہمیشہ کے لیے مقرر ہو گئی اور تخلیق اپنے آپ کو صرف ان پیرایوں میں ظاہر کرتی ہے جو ضمیرِ حق میں اپنی اٹل سکونی واقعیت کے ساتھ افلاطون کے اعیانِ ثابتہ کی طرح جاگزین ہیں۔ اقبال ضمیرِ الٰہی میں ایسے مکمل و مفصل پیرایوں کی موجودگی کے منکر ہیں۔ اشیا ذاتِ باری کے تخلیقی جذبہ میں صرف بالقوہ موجود ہیں۔ اس کی مثال وہ ایک بڑے

نابغہ کے فیضان میں تلاش کرتے ہیں، خواہ شاعر ہو یا پیغمبر یا سائنسدان۔ ایک خیال جو فیضان سے ابھرتا ہے، بے انتہا امکانات سے مملو ہوتا ہے۔ لیکن اس کے مختلف مضمرات اور موارد صرف وقت کے تخلیقی سیلان ہی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ بیشتر مسلم فلسفیوں اور ماہرینِ دینیات نے خدا کے مکمل طور پر پیش واں ہونے کو حقیقی، فی البدیہہ تخلیق کے مقابلے میں محفوظ و مصئون رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے نزدیک خدا اوّلاً خالق ہے۔ لیکن ایک ایسا خالق جو پہلے ہی سے مقرر کردہ نقشے کے مطابق تخلیق کرے وہ صحیح معنوں میں خالق نہیں رہتا۔

اقبال نے تخلیق کے علاوہ جس دوسری صفت پر زور دیا ہے وہ خودی، انفرادیت یا شخصیت ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلم مفکروں اور صوفیوں نے نوفلاطونی اور ویدانتی مفکروں کی راہ اختیار کر لی تھی جس کا نتیجہ ہمہ اوست ہے۔ یہ ایک ایسا تصور ہے جس میں ایک ہر جگہ دائر و سائر ہستی شخصیت کی صفات پر غالب آجاتی ہے۔ چنانچہ بعض مسلم مفکروں نے آیاتِ قرآنی کی تشریح ہمہ اوستی رنگ میں کی۔ مثلاً یہ آیت لیجیے هو الاول والآخر والظاهر والباطن، یا پھر یہ نہایت ہی دل نشین آیت لیجیے: الله نور السموات والارض ..... الخ اقبال اس کی تشریح الٰہی تفرد اور خودی کے تصور کی روشنی میں کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں "بے شک ابتدائی جملے سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ خدا کے تصور بہ حیثیت فرد سے گریز ہے لیکن جب ہم باقی آیت کی روشنی میں تمثیل کی چال ڈھال کا مطالعہ کرتے ہیں، تو اس سے بالکل برعکس احساس پیدا ہوتا ہے۔ جس طرح تمثیل کو ایک خاص شکل میں ڈھالا گیا ہے اس سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ روشنی کو پہلے شیشے میں منزوی کر کے جو ایک واضح اور نورانی طرح متعین ستارہ سے ملتا جلتا ہے، ایک عالمگیر مبہم نفسِ کل کا تصور بالکل خارج کر دیا گیا ہے۔"

اقبال کی رائے میں یہودی، مسیحی اور اسلامی صحائف میں ذاتِ باری کو جو

نور سے تشبیہ دی گئی ہے اس کی اب نئے سرے سے تشریح کرنی چاہیے۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ تفرد سے بعض اذہان میں تحدید و تعیین کا احساس پیدا ہو گا اس لیے اس کا ازالہ کرنے کے لیے یہ واضح کرتے ہیں کہ کس طرح لاانتہا تخلیقی قوت کا تفرد اپنے اظہارات یا اپنے مخصوص اناؤں کو پوری پوری آزادی دینے سے کسی طرح محدود نہیں ہو سکتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ تعین محض ایک زمانی و مکانی تصور ہے۔ اشیا ایک دوسرے کو زمان و مکان ہی میں محدود کرتی ہیں۔ ذاتِ احدیت زمانی و مکانی اعتبار سے معین یا لاانتہا نہیں۔ یہ خصوصیات یا انواع مکان و زمان میں متمکن اشیا اور حوادث ہی پر حاوی ہیں۔ انائے مطلق کا لاانتہا ہونا درحقیقت اس کی تخلیقی اہلیتوں کے لامحدود ہونے سے عبارت ہے، جن کا اظہار جزوی طور پر ہماری اپنی کائنات میں ہوا ہے۔ بالفاظِ دیگر ذاتِ باری کا لاانتہا ہونا کیفیت کے اعتبار سے ہے، کمیت کے اعتبار سے نہیں۔ اس سے لامحدود سلسلے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن وہ خود ان میں محدود نہیں۔ خالق اور اس کی آفرینش کے متعلق اقبال کا تصور درحقیقت ایک ہی تصور کے دو رخ ہیں۔ چونکہ خدا مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے اس لیے اس کی آفرینش یا کائنات ایک ایسا واقعہ نہیں جو ہمیشہ کے لیے طے ہو گیا ہے۔

حقیقت ایک عمل ہے واقعہ نہیں۔ خدا انائے مطلق ہے، جس کی سرشت تخلیق ہے۔ انائے مطلق سے صرف انا ہی پیدا ہوتے ہیں۔ خدا اشیا تخلیق نہیں کرتا بلکہ افراد یا انا تخلیق کرتا ہے۔ الٰہی قوت کا ہر ذرہ خواہ وہ درجۂ حیات میں کتنا ہی ادنٰی کیوں نہ ہو، ایک انا ہے۔ اقبال کی رائے میں مدارجِ حیات تمام تر خودی کے درجاتِ ترقی ہیں اور بس۔ ان کے اپنے الفاظ میں "حیات کے تمام سرگم میں خودی کی نوا بتدریج بلند ہوتی جاتی ہے تاآنکہ اس کا زیر و بم انسان میں اپنے درجۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔"

اقبال نے اشعریوں کی دنیائے "جواہر" کو ایک روحانی کثرت میں تبدیل

کر دیا ہے۔ اس سے وہی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو لائبنیز کے واحدوں سے رونما ہوتی ہے، یا رومی اور غالب جیسے صوفی شعرا کے ہاں دکھائی دیتی ہے، جنھوں نے از ذرہ تا بہ مہر کائنات کا تصور ایک انا کے طور پر کیا، اور مادّہ کو اس کی سرگرمیوں کا خارجی پہلو قرار دیا۔ یا جیسا کہ میر درد نے ارواح کو شیشوں سے تشبیہہ دے کر کہا تھا کہ:

سختی سے نہ رکھ قدم تو زنہار　　آہستہ گذر میانِ کہسار
ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے

اقبال کے نزدیک خدا ایک سکونی اصلیت نہیں بلکہ ایک حرکی سیلان ہے، اور اس کے تمام مظاہر اور مخلوقات اس لیے ہیں کہ وہ بھی اپنے طور پر تخلیق کریں وہ پورے خلوص سے یقین رکھتے تھے کہ قرآن کا تصور الٰہیت یہی ہے اور مشہور حدیث قدسی "لا تسبوا الدھر" ہمیں تخلیقی دوران کا وہ حرکی تصور مہیا کرتی ہے جس پر برگساں نے اپنے مابعد الطبیعیات کی شاندار عمارت تعمیر کی تھی۔ (ترجمہ)

(ماہ نو۔ کراچی۔ اپریل ۱۹۵۳ء)

اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم

عشق کا مفہوم جو عالم وجاہل، پیرو جوان، عارف وغافل ایک لحاظ سے سب پر واضح معلوم ہوتا ہے، جب اس کا تعین اور اس کی تحدید چاہیں تو سب سے زیادہ مبہم ہو جاتا ہے۔ انسانوں کے ہاں اس کے متعلق جس قدر تصورات ہیں وہ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں اور ایک دوسرے کی نقیض معلوم ہوتے ہیں۔ جو فساد خوردن گندم سے پیدا ہوتا ہے اس کو بھی عشق کہتے ہیں، شباب میں جب خون شراب بن جاتا ہے تو اس کا نشہ بھی عشق ہے۔ کہیں یہ خود ایک آزار اور درد لا دوا ہے۔ اور کہیں جسمانی اور روحانی تمام بیماریوں کے لیے افلاطون وجالینوس۔ کہیں یہ زندگی میں سب سے زیادہ انہماک پیدا کرنے والا شغل ہے اور کہیں بے کاروں کا ایک دلچسپ مشغلہ ہے۔ کہیں یہ حقیقی ہے اور کہیں مجازی۔

عشق حقیقی است مجازی مگیر
این دمِ شیر است ببازی مگیر

کہیں یہ قوموں کی تخلیق اور تعمیر کرتا ہے اور کہیں افراد اور قوم کی تخریب۔ بقول حالیؔ:

اے عشق تو نے اکثر قوموں کو کھا کے چھوڑا
جس گھر سے سر اٹھایا اس کو بٹھا کے چھوڑا

یہ ہے غزل کا مطلع۔ لیکن مقطع یہ ہے کہ حالیؔ جیسا زاہد و عاقل اور قوم کی از سر نو تعمیر کرنے والا بھی اس سے نہیں بچتا اور اس زخم خوردگی سے پشیمان بھی معلوم نہیں ہوتا:

اک دسترس سے تیری حالیؔ بچا ہوا تھا
اس کے بھی دل پہ تو نے آخر کو داغ لگا کے چھوڑا

ایسی جامع اضداد چیز کو کسی منطقی تحدید کے دائرے کے اندر کیسے لائیں۔ جس کے اندر بے سروسامان ہونا سب سے زیادہ ثروت شعار ہو۔ جہاں ہار میں بھی جیت کا مزا ہو۔

جہاں وصال کا طالب وصال سے گریزاں اور ہجر کا شاکی فراق سے بھی لذت اندوز ہو۔

شبِ فراق بہ از روز عید می گزرد　　　　که آشنا به تمنائے آشنا خفت است

جہاں کھو دینا پالینا ہو، جہاں عجز باعثِ افتخار ہو، جہاں گل کے ساتھ خار میں بھی حسن جلوہ افروز ہو، جہاں انسان الم سے لذت اندوز ہو، جس کے نیش میں نوش ہو، جہاں انسان کبھی دوسرے کا خریدار اور کبھی خود فروش ہو اور خود فراموش ہو، جہاں مستی ہوشیاری کہلائے، اور بے ہوشی اصل ہوش ہو۔ جو کہیں نار ہو اور کہیں نور، کہیں درد ہو اور کہیں سرور۔ جہاں مطلوب قریب سے قریب ہو اور دور سے دور۔ ہزار طرح کی متضاد کیفیتیں اور لفظ فقط ایک۔ عقلاً اس کی شرح کس قدر محال ہے۔

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت　　　　شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

گرچہ تفسیر بیاں روشن گر است　　　　لیک عشقِ بے زباں روشن تر است

زبان کی کم مائگی سب سے زیادہ عشق ہی کی تعریف میں نمایاں ہوتی ہے۔ انسانی نفس کو زندگی کے ہزار کرشمے دامن پکڑ کر اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ یہ کرشمہ الگ ہے اور اس کی کشش کی کیفیت الگ۔ لیکن لفظ سب کے لیے ایک۔ محبت یا عشق ماں کی مامتا بھی محبت اور بچے کا ماں سے لپٹنا بھی محبت۔ یہ دو الگ کیفیتیں ہیں لیکن نام ایک ہے۔ شباب میں غیر جنس کی کشش بھی عشق اور ہم جنس سے لگاؤ بھی عشق۔ آزادی اور عدل جیسے مجرد تصورات کا وہ جذبہ جس کی بدولت عاشق شہید ہونے پر آمادہ ہو وہ بھی عشق کہلاتا ہے۔ وہ کیفیت جس سے تمام زندگی نور و ظہور سے مستنیر ہو جائے وہ بھی عشق اور جہاں سیاہ گیسوؤں کے تصور میں حیات ایک لامتناہی شب دیجور بن جائے وہ بھی عشق۔ جس کیفیت سے زندگی میں سکوت و سکون و سرور پیدا ہوتا ہے وہ بھی عشق کہلاتی ہے، اور جہاں زندگی کا چراغ بے ضیا ہونے لگتا ہے وہ بھی عشق کی ہی کیفیت بیان کی جاتی ہے:

شام سے کچھ بجھا سا رہتا ہے　　　　دل ہوا ہے چراغ مفلس کا

یا بقول غالب:

چو صبحِ من ز سیاہی بشام مانند است ۔۔۔ چہ گویمت کہ ز شب چند رفت یا چند است

ظلمت کدے میں میرے شبِ غم کا جوش ہے

اک شمع ہے دلیلِ سحر، سو خموش ہے

تمام دنیا کے ہوس پرستوں اور سراپائے معشوق کے ہر عضو پر گرویدہ ہونے والے شاعروں نے کبھی اپنی ہوس کو ہوس نہیں کہا اور ہمیشہ اس کے لیے عشق ہی کا لفظ استعمال کیا۔ اس لیے یہ مضمون اور بھی زیادہ الجھ گیا اور مجاز و حقیقت کی سرحدیں دھندلی اور مبہم ہو گئیں۔ سرمد جیسا صوفی لاکھ احتجاج کرے:

سرمد غمِ عشق بوالہوس را ندہند

سوزِ دلِ پروانہ مگس را ندہند

لیکن کون بوالہوس ہے جو اپنی ہوس کو عشق کہنے سے باز آجائے گا۔ کہیں عشق عقل کا قوام اور اس سے ہم آغوش ہے اور کہیں اس کا حریف اور متقابل۔ کہیں علم عشق کا مصدر ہے اور کہیں عشق علم کا منبع۔ اور کہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علم اور عشق کی کائناتیں ہی ایک دوسرے سے الگ ہیں اور ایک عالم کی زبان دوسرے عالم میں قابلِ فہم ہی نہیں۔ عشق کی اقسام، اس کے متعلق تصورات و تاثرات کا تنوع اگر قلم بند کیا جائے تو اس کی گوناگونی اور بوقلمونی کی کوئی حد نہ ہو۔ ہزارہا دفتر سیاہ ہو جائیں لیکن بات وہیں کی وہیں رہے۔ آئیے قصہ مختصر کریں اور اقبال کی طرف متوجہ ہوں۔

عام شاعروں کا مضمون عشقِ مجازی ہے جس نے بڑا دلکش اور دلسوز تغزل پیدا کیا ہے۔ شوقِ وصال، غمِ ہجراں، سوز و گداز، آوارگیٔ جنوں، رسوائی، دل میں زندگی کی ہر چیز سے بیزاری، رات میں شب بیداری اور اختر شماری۔ نہ کھانا اور نہ سونا، تغافل اور بے پروائی کا رونا۔ آنسو بہانا اور آنسو پینا۔ زندگی میں الجھات و لمحات نہ پوری طرح مرنا نہ اچھی طرح جینا۔ شکوۂ تقدیر، نارسائیٔ تدبیر، زلفوں میں

اسیر کا نالۂ شب گیر۔ رقیب کا ڈر، رسوائی کا خطر، دل ناشاد، معشوق کے ظلم سے فریاد، دل و جگر پہ داغوں کا ابھرنا، گھٹ گھٹ کے مرنا، کسی کام کاج کا نہ رہنا، کہنا یا نہ کہنا لیکن مسلسل ظلم کا سہنا:

عشق نے غالب نکما کر دیا
ورنہ ہم بھی آدمی تھے کام کے

عہدِ جوانی رو رو کاٹا پیری میں لیں آنکھیں موند
یعنی رات بہت تھے جاگے صبح ہوئی، آرام کیا

عشقِ مجازی ہماری شاعری کا جزو لاینفک ہے۔ عاشق ہو نہ ہو، ہوس پرست رند ہو نہ ہو، داغ کی طرح کا رند ہو یا امیر مینائی کی طرح کا تسبیح پرست زاہد، اگر شاعری سے اپنے آپ کو یا محفل کو گرمانا چاہتا ہے تو اس کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ فطرت نے اگر اسے شاعر نہیں بنایا تو متشاعر ہی سہی، عاشق نہیں تو متعاشق ہی سہی، صوفی نہیں تو متصوف ہی سہی، تغزل کے لیے اس کو بہ تکلف اپنے اوپر وہ کیفیت طاری کرنی پڑے گی جو کم از کم قافیہ پیمائی کی شاعری کے لیے کام آ سکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال نے کبھی اس قسم کی شاعری کی یا نہیں۔ ابتدائی دور میں اس نے اس قسم کی تھوڑی بہت تقلیدی شاعری بھی کی ہے۔ چند روز داغ کی شاگردی میں انگلی کٹا کر شہیدوں میں شامل ہونے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے اس ابتدائی دور میں 'در ایامِ جوانی چنانکہ افتد دانی' علاً رندی کا عنصر بھی موجود تھا جو بعد میں کردے دگذشتے کے آئین کے مطابق شباب کا ایک پریشان خواب ہو کر رہ گیا۔ یہ جسم و روح کی کشاکش کا دور ہے۔ کبھی مجاز اس کا دامن کھینچتا ہے اور کبھی حقیقت ماورائی اس کو اپنی طرف بلاتی ہے۔ محفلِ رقص و سرود میں بیٹھے ہوئے بھی حسنِ رقاصہ سے نظر اچٹ کر حسنِ مطلق کے حیرت کدے میں جا لگتی ہے۔ ہم نشیں ہوس پرست احباب کو یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اقبال کا چہرہ متغیر ہو گیا ہے اور آنسو ٹپک رہے ہیں۔ اس کے یار اس کو اپنا ہم صحبت، ہم نوالہ و ہم پیالہ سمجھتے ہیں، لیکن وہ حقیقت میں ان کا ہم صحبت نہیں

اس کا مرشد رومی اپنے متعلق جو کہتا ہے وہ حرف بحرف اقبال پر صادق آتا ہے:

ہر کسے از ظنِ خود شد یارِ من	وز درونِ من نہ جست اسرارِ من
من بہر جمعیتے نالاں شدم	جفتِ خوش حالاں و بد حالاں شدم

اس قسم کے کچھ ہم پیالہ بد حال ابھی تک بقیدِ حیات ہیں اور اس گمان میں مبتلا ہیں کہ وہ اقبال کے یار تھے اور اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اس میں کچھ کلام نہیں کہ اس دور میں رندی کا ایک پہلو موجود ہے اور عشق نے ہوس سے اپنا دامن پوری طرح نہیں چھڑایا تھا۔ عشقِ مجازی کے چند اشعار اور غزلیں اس دور کی یادگار ہیں۔ یہ وہی دور ہے جس میں اقبال ابھی تک داغ کی ہوس انگیز شاعری کو عشق ہی کا مظہر سمجھتا ہے۔ داغ کا کیا پرسوز مرثیہ لکھا ہے:

اشک کے دانے زمینِ شعر میں بوتا ہوں میں
تو بھی رو اے خاکِ دہلی داغ کو روتا ہوں میں

اس کو اقبال عشق کا مصورِ باکمال قرار دیتا ہے:

لکھی جائیں گی کتابِ دل کی تفسیریں بہت
ہوں گی اے خوابِ جوانی تیری تعبیریں بہت
ہوبہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون ؟
اٹھ گیا ناوک فگن، مارے گا دل پر تیر کون ؟

لیکن کیا اقبال کبھی خود شبابی عشق میں مبتلا ہوا یا نہیں ؟ تلمذ اور ہم نشینی کے زمانے میں، میں ان کی صحبت میں اس قسم کی بے تکلفی سے جھجکتا تھا کہ حماقت طفلانہ یا جرأت رندانہ سے یہ سوال پوچھوں کہ حضرت کیا آپ کو کبھی کسی انسان سے عشق بھی ہوا۔ تاثیر مرحوم کہتے تھے کہ میں نے ایک مرتبہ یہ سوال کر ڈالا تھا اور جواب ملا تھا کہ ہاں یورپ میں ایک انسان کے متعلق عارضی طور پر کچھ اس قسم کی کیفیت پیدا ہوئی تھی۔ جہاں تک مجھے علم ہے اقبال کا مزاج ایسا نہیں تھا کہ کسی فرد کے حسن و جمال پر اس طرح فریفتہ ہو کہ راتوں کی نیند غائب ہو جائے۔ زیادہ صحیح وہی بات ہے

جو اقبال نے اپنے متعلق اس مصرعہ میں کہی ہے کہ: دل بکسے نہ باختہ۔
تمام شعرا کا خیال ہے کہ عشقِ مجازی کے جنونِ پُر فنون کے بغیر اچھا شاعر بننا دشوار بلکہ محال ہے۔ عشقِ مجازی سے پیدا شدہ تغزل کی حد تک یہ بات صحیح ہے لیکن تمام اقسام کی شاعری پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ عشق کی بے شمار اور قسمیں بھی ہیں جہاں گہرا تاثر موجود ہو گا وہ شعر آفریں ہو جائے گا۔ حکمت میں بھی جب سوز پیدا ہو جائے گا تو وہ شعر بن جائے گی۔

شعر می گردد چو سوز از دل گرفت — حق اگر سوزے ندارد حکمت است

دستِ رومی پردۂ محمل گرفت — بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم

ایک مشہور مقولہ ہے کہ المجاز قنطرۃ الحقیقت۔ یعنی مجاز کے پل پر سے گزر کر ہی حقیقت کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔ لیکن اقبال کے ہاں ابتدا ہی میں مجاز الشاذ کالمعدوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اس نے حکمت سے حقیقت کی طرف براہِ راست عبور کیا ہے اور کہیں اس کو اس کا وجدان مجاز میں زیادہ دیر تک الجھائے کے بغیر حقیقت کی طرف لے گیا ہے اور یہ راستہ اس نے بڑی سرعت سے طے کیا ہے:

طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

عشق کے تاثر اور تصور میں وہ وہیں جا پہنچا جہاں اس کا مرشد عارف رومی پہنچا تھا۔ رومی کے ہاں عشق کا تصور نہایت حکیمانہ اور عارفانہ انداز میں ملتا ہے۔ وہ جوش اور مستی جو رومی کے ہاں ملتی ہے، اقبال کے ہاں نہیں ملتی۔ لیکن عشق کی ماہیت کے متعلق اقبال نے ایسے گہرے افکار پیدا کیے ہیں اور اس کثرت سے زندگی کے مختلف شعبوں سے اس کا رابطہ وضاحت کے ساتھ بتایا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم فکر و سخن میں وہ مرشد سے آگے نکل گیا ہے۔ بہت سے افکار آپ کو رومی اور اقبال میں مشترک ملیں گے۔ اندازِ بیان مختلف ہو گا لیکن تہ میں بات وہی ہو گی۔ اقبال عشق سے کیا مراد لیتا ہے اس کی شرح اس نے سینکڑوں اشعار میں کی ہے۔ نکلسن کے نام ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ "یہ لفظ عشق نہایت وسیع معنوں میں استعمال ہوا

ہے۔ عشق کسی شے کو اپنے اندر جذب کر لینے اور اپنا جزوِ حیات بنا کر اپنا لینے کا نام ہے۔" عشق کا یہ مفہوم رومی کا خاص مضمون ہے اور زیادہ تر اسی تخیل کی دلکشی نے اقبال کو رومی کا مرید بنایا ہے۔ رومی کہتا ہے کہ تکوین اور ارتقائے حیات دونوں کا سرچشمہ عشق ہے۔ ذراتِ مادّہ کے باہمی تجاذب سے تمام مادّی عناصر اور اجرامِ فلکیہ قائم ہیں ۔

میلِ ہر جزوے بہ جزوے می نہد ‌ ‌ ‌ ‌ ز اتحادِ ہر دو تولیدے جہد

ہر عنصر اپنی تکمیل کے لیے دوسرے عنصر سے آمیزش کا خواہاں ہوتا ہے۔ عشق صرف حیاتِ شعوری کی پیداوار نہیں ہے بلکہ مادے میں بھی موجود ہے:

ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش
از پئے تکمیلِ فعل و کارِ خویش
دورِ گردوں را ز موجِ عشق داں
گر نبودے عشق بفسردے جہاں

اس عشق کی بدولت جمادات اپنے آپ کو نباتات میں محو کر کے ترقی کرتے ہیں۔ آگے بڑھ کر نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان تک ترقی اسی جذبے کی بدولت ہوتی ہے، جو ضامنِ بقا بھی ہے اور کفیلِ ارتقا بھی:

کے جمادی محو گشتے در نبات ‌ ‌ ‌ ‌ کے فدائے روح گشتے نامیات

ہر یکے ہر جا فسردے ہمچو یخ ‌ ‌ ‌ ‌ کے بدے پرّان و جویاں چوں ملخ

اب ذرا غور کیجیے کہ سینکڑوں سال بعد ڈارون کا پیش کردہ نظریۂ ارتقا کس طرح اس وسیع تخیل کے ایک گوشے میں سما گیا ہے۔ ڈارون اس کو کورانہ کشاکشِ حیات اور حصولِ رزق کی پیکار کا رہینِ منت سمجھتا ہے۔ رومی کہتا ہے کہ یہ سب عشق کی بدولت ہے۔ ڈارون انسان کی حیوانیت پر پہنچ کر رک گیا ہے۔ رومی اس آئینِ عشق کو خدا تک لے جاتا ہے؛ کہا منصور نے خدا ہوں میں

ڈارون بولا بوزنہ ہوں میں

سن کے کہنے لگے مرے اک دوست
فکرِ ہر کس بقدرِ ہمت اوست

اقبال اس خیال میں پوری طرح رومی کا ہم نوا ہے کہ تکوین، بقا اور ارتقا سب کا ضامن عشق ہے۔ یہ خیال اقبال کے دل نشین اس وقت بھی تھا جب وہ ابھی رومی کی شراب سے سرمست نہیں ہوا تھا۔ اس خیال کی سب سے پہلی نظم بانگِ درا میں ملتی ہے جس کا عنوان "محبت" ہے:

عروسِ شب کی زلفیں تھیں ابھی ناآشنا خم سے
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذتِ رم سے
قمر اپنے لباسِ نو میں بے گانہ سا لگتا تھا
ابھی واقف نہ تھا گردش کے آئینِ مسلّم سے

ہستی شروع میں ایک ہیولیٰ تھی۔ کائنات منظم اس وقت ہوئی جب محبت کے کیمیاگر نے ایک نسخہ تیار کر کے ہستی پر چھڑکا۔ کیمیاگر کے اس نسخہ کے اجزا میں انہی کے تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عشق اپنی وحدت کے اندر کس انداز کی کثرت کا حامل ہے۔ تاروں سے چمک لیتا ہے، شب کی زلفِ برہم سے تھوڑی سی تیرگی اڑاتا ہے۔ بجلی سے تڑپ اور حور سے پاکیزگی لیتا ہے، ابنِ مریم سے حرارتِ نفس اور ربوبیت سے شانِ بے نیازی لیتا ہے۔ ملائکہ سے عاجزی اور شبنم سے افتادگی لے کر تمام اجزا کو چشمۂ حیواں کے پانی میں گھول لیتا ہے۔ کیمیائے حیات کا یہ مرکب جب ہستی پر چھڑکا جاتا ہے تو پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ:

ہوئی جنبش عیاں، ذروں نے لطفِ خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے
خرامِ ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی، داغ پائے لالہ زاروں نے

عشق وہ جذبۂ تخلیق ہے جس کی بدولت ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے

اس کی بدولت 'الآن کما کان کل یوم ھو فی شان' کا ظہور مسلسل ہوتا ہے:

بباغاں باد فروردیں دہد عشق
براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
شعاعِ مہر او قلزم شگاف است
بماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

یہی جذبہ بیج دانہ کو شگاف دے کر اس میں سے شاخ نکالتا ہے وہی جذبہ پھر شاخ میں سے شگوفہ و برگ و ثمر کی حسن آفرینی کرتا ہے۔ اسی عشق کی بدولت زندگی ارتقا کی کسی منزل پر قیام نہیں کرتی۔ ایک حالت میں دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے متحرک زندگی پر جمود طاری ہو جاتا ہے اور یہ جمود زندگی کے لیے ایک زنداں ہے جس میں وہ پابزنجیر اسیر ہو جاتی ہے۔ مولانا روم شاخ کے پتے کو مخاطب کر کے پوچھتے ہیں:

اے برگ قوت یافتی تا شاخ را بشگافتی
چوں رستی از زنداں بگو، تا من دریں حبس آں کنم

اسی قوت سے مچھلی کو سمندر کی گہرائیوں میں دیدۂ رہ بیں ملتا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ حقیقت یہ نہیں ہے کہ آنکھ کی ایک اتفاقی ساخت نے بینائی کو ممکن کر دیا ہے اور اندھی میکانیت سے پیدا شدہ پاؤں سے چلنا ممکن ہو گیا ہے۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ مولانا روم اتنا اشارہ کر گئے تھے کہ:

قالب از ما ہست شد نے ما ازو   بادہ از ما مست شد نے ما ازو

اقبال اس کو حکیمانہ معرفت اور شعری لطافت میں ڈھال کر کہتا ہے:

جست اصل دیدۂ بیدار ما   بست صورت لذت دیدار ما
کبک پا از شوخیِ رفتار یافت   بلبل از ذوقِ نوا منقار یافت

حسن و عشق کے متعلق یہ نکتہ غور طلب ہے کہ حسن سے عشق پیدا ہوتا ہے یا عشق سے حسن کی آفرینش ہوتی ہے۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ حسن ازلی مطلق اور غیر متغیر، ایک سرمدی حقیقت ہے۔ اس حسن کی کشش نے عشق کو پیدا کیا۔ حسن میں ذوق خود نمائی

پیدا ہوا۔ اس نے اپنی خاطر اپنا قدردان پیدا کر لیا۔ اس کے برعکس دوسرا نظریہ یہ ہے کہ عشق اپنی تسکین کے لیے حسن آفرینی کرتا ہے جیسا کہ میر تقی کہتا ہے:

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور

ایک حدیث قدسی ہے: کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق۔

اس سے یہ سراغ ملتا ہے کہ حسن نے عشق کی آفرینش کی۔ اقبال اس طرف مائل معلوم ہوتا ہے کہ اصل قوتِ تکوین وارتقا عشق ہے اور حسن اس کے مظاہر میں سے ہے۔ عشق کی جدت آفرینی سے صرف عالم رنگ و بو نہیں بلکہ ہزاروں ہزار عالم ظہور میں آئے ہیں، بظاہر پیدا و ناپید ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن عشق کو دوام ہے۔

من بندۂ آزادم عشق است امام من
عشق است امامِ من، عقل است غلامِ من

ہنگامۂ ایں محفل از گردشِ جامِ من
ایں کوکبِ شامِ من، ایں ماہِ تمامِ من

جاں در عدم آلودہ بے ذوقِ تمنا بود
مستانہ نوا ہا زد، در حلقۂ دامِ من

اے عالمِ رنگ و بو ایں صحبتِ ما تا چند
مرگ است دوامِ تو، عشق است دوامِ من

حسن بھی عشق کا مظہر ہے اور عقل بھی عشق ہی کی آلہ کار ہے۔ ایمرسن نے حسن حسنات اور عشق کا ماخذ نورِ الٰہی کو قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نورِ الٰہی کی کرنیں جب اشیا پر پڑتی ہیں تو ان میں جلوۂ حسن پیدا ہوتا ہے اگر دماغ کو روشن کریں تو عقل پیدا ہوتی ہے۔ ارادے پر پڑیں تو نیکی کا ظہور ہوتا ہے اور اگر قلب اس سے منور ہو جائے تو اس کو عشق کہتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک چونکہ عشق ہی کنہ حیات ہے، اس لیے ہر حقیقی مظہر عشق ہی کا مظہر ہے۔ دین و دانش دونوں عشق کے مظاہر ہیں:

یہ عقل و دل ہیں شرر شعلۂ محبت کے

مولانا روم لکھتے ہیں:

مذہبِ عشق از ہمہ دیں ہا جدا است
عشق اصطرلابِ اسرارِ خدا است

میر تقی کہتا ہے:

سخت کافر تھا جس نے پہلے میرؔ مذہبِ عشق اختیار کیا

اسی مضمون کو خسرو یوں باندھتا ہے کہ اگر دین ظواہر کی پابندی اور رسمی عبادات و شعائر کا نام ہے تو مجھے بے دین اور کافرِ عشق ہی قرار دے لو۔ اطاعت و ریاضت بے عشق مجھے منظور نہیں:

کافرِ عشقم مسلمانی مرا درکار نیست

عشق کے اندر خلاّقی بھی ہے اور رحمانیت و ربوبیت بھی۔ روحِ ایمان و جوہرِ یقین اسی کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کو ملائیت پر یہی اعتراض ہے کہ ان دو رکعت کے اماموں میں سے جذبۂ عشق مفقود ہو گیا ہے۔ جب وقتِ قیام آتا ہے تو یہ ظالم سجدے میں گر جاتے ہیں:

ملاّ کی اذاں اور، مجاہد کی اذاں اور

اقبال دین کو اس کے ماخذ یعنی عشق پر واپس لانا چاہتا ہے اور یہ عشق خدائے مجرد کی پرستش نہیں بلکہ اپنی خودی میں خدائے خلاق کا انکشاف ہے۔ عشق کوئی انفعالی کیفیت نہیں بلکہ حد درجہ فعال کیفیت ہے۔ وہ خدائے لم یزلی کی خلاقی سے بہرہ اندوز ہے۔ عشق فقط نظارۂ جمال نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جہاں جمال جلال سے ہم آغوش ہے۔ جمالی اور جلالی دو کیفیتیں نہیں بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں۔

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

عشق حسن آفریں بھی ہے اور ذوقِ ارتقا میں ستیزہ کار بھی۔ صلح جو بھی ہے اور جنگ جو بھی:

جانم در آویخت با روزگاراں — جوئے است نالاں در کوہساراں

پیدا ستیزد و پنہاں ستیزد — ناپائدار است با پائداراں

اقبال اس عشق کا قائل نہیں جو قہرِ درویش بجانِ درویش کی طرح خود اپنے تئیں جلاتا یا گھلاتا ہے۔ ایسا عشق عاشق کو فنا کرنے کی بجائے اور کسی کام نہیں آتا:

برقے کہ بخود پیچد میرد بسحاب اندر

عشق قوتِ عمل اور جوشِ انقلاب کا ایک بے پناہ سیلاب ہے۔ اس کا وظیفہ زمانے کے ساتھ موافقت اور مطابقت پیدا کرنا نہیں بلکہ ناموافق و نامساعد زمانے کو اپنی آرزو کے مطابق ڈھالنا ہے۔ اس کی میزان مادی یا ہنگامی نفع نقصان کی میزان نہیں۔ انسان کے فوری اور ادنیٰ اغراض اس کو اعلیٰ مقاصد میں جان کی بازی لگانے سے روکتے ہیں اور مصلحت کوشی کی تلقین کرتے ہیں۔ حرص، بزدلی اور تذلیلِ نفس پر آمادہ کرتی ہے۔ عقل حیلے بہانے تراشتی ہے۔ عام طور پر انسان جسے طریقِ معقول کہتے ہیں، وہ جھوٹی عزت و آبرو کی حفاظت اور جان و مال کے بچاؤ کا نام ہے۔ برنارڈ شا نے اپنے مخصوص انداز میں خوب کہا ہے کہ دنیا کی تمام ترقیاں ایسے لوگوں کی بدولت ہیں جو نامعقول ہوتے تھے۔ اگر کوئی مصلح یا پیغمبر مصلحت کوشی یا دنیاوی لحاظ سے معقول پسند ہوتا تو کبھی وہ انوکھا راستہ اختیار نہ کرتا جو اس کی تمام معاصر دنیا کی نظر میں نامعقول تھا۔ اقبال کہتا ہے:

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

با نشۂ درویشی در ساز و دمادم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن

گفتند جہانِ ما، آیا بتو می سازد؟
گفتم کہ نمی سازد، گفتند کہ برہم زن
اے لالۂ صحرائی، تنہا نہ توانی سوخت
ایں داغِ جگر تابے بر سینۂ آدم زن

اس قسم کی عشق ورزی، زندگی کو ذوقِ عمل سے لبریز کرکے ایک مسلسل جہاد بنا دیتی ہے۔ اس اضطراب میں اگرچہ سکون نہیں لیکن تسکین ہے کیونکہ عشق کی ماہیت ہی تخلیقِ عمل ہے اور اس کو اس کے بغیر تسکین حاصل نہیں ہو سکتی۔

اقبال کو فرشتوں کی سی زندگی پسند نہیں کہ وہ بے چون وچرا تسبیح و تہلیل میں مصروف ہیں۔ نہ مقاصد آفرینی ہے اور نہ آرزو کی بے تابی۔ انسان کو فرشتوں پر فضیلت حاصل ہے اور وہ اسی لیے مسجودِ ملائک ہے کہ اس میں عشق کا گداز اور سوز و ساز ہے۔ ذوقِ نظر بھی ہے اور دردِ جگر بھی۔

مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

غالب نے بھی ملائکہ کے متعلق ایک شعر میں بہت شوخی برتی ہے۔ کہتا ہے:

رشکِ ملک چہ و چرا چوں بتو رہ نمی برد
بیہدہ در ہوائے تو می پرواز سبک سری

فرشتوں کا امام جبریئل، اور شیاطین کا امام ابلیس۔ ان دونوں ہستیوں کے متعلق جو افکار ہیں، وہ اس کے نظریۂ حیات کا آئینہ ہیں۔ ان کے ساتھ اگر آدم کا تصوّر بھی شامل کر لیا جائے تو یہ تینوں تصورات مل کر اقبال کی تعلیم کا خلاصہ اور لبِ لباب ہیں۔ آیئے پہلے ہم آدم یعنی اپنے آپ سے شروع کرتے ہیں۔ تلبیس ابلیس کا قصہ اور آدم کے جنت سے نکالے جانے کی داستان قرآن سے قبل بھی صحفِ انبیا میں موجود تھی۔ پہلی امتوں نے اس کو فقط ہبوطِ آدم اور زوالِ انسانیت

کی داستان سمجھ لیا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ اب اس دنیا میں انسان کی زندگی اسی ابتدائی بغاوت کی سزا ہے۔ اس جرم کے کلنک کا ٹیکا ہر روحِ انسانی پر پیدائش کے وقت ہی لگ جاتا ہے۔ دنیا ایک قید خانہ ہے اور تمام انسان اس میں عمر قید کی سزا بھگتنے کے لیے بھیجے جاتے ہیں۔ دیگر ادیان نے اس تمام قصے کو تذلیلِ آدم کا قصہ بنا دیا اور اس سے ایسا نظریۂ حیات قائم کیا جس سے زندگی ایک لعنت بن گئی۔ زندگی سے گریز کے رہبانی نظریات کو اس افسانے سے بہت مدد ملی۔ قرآن نے اس قصے کو ایسے انداز سے بیان کیا کہ اس سے تمام نظریۂ عظمتِ آدم اور مقصودِ حیات بدل گیا۔ اس سے شیطان کی تذلیل، ملائکہ کی عاجزی اور آدم کی تکریم کو اخذ کیا۔ ایک ذرا سی ٹھوکر کھانے کے بعد آدم سنبھل گیا اور اس کا تمام قصور کردے و گذشتے ہو گیا۔ آدم کو عصیان سے عرفان حاصل ہوا اور وہ عالم اسما بن کر خدائے علیم و حکیم کا خلیفہ فی الارض بن گیا۔ فرشتے اس کے خادم ہو گئے اور علم کی بدولت تسخیرِ شمس و قمر کا کام اس کے سپرد ہوا۔ فرشتے جو اپنی لاعلمی کی وجہ سے شاکی اور معترض تھے، وہ اس خلیفہ کے سامنے سر بسجود ہو گئے۔ تمام موجودات کو اضطراب ہوا کہ اس کی تمام اقدار کی نئی تقدیر کرنے والا پیدا ہوا ہے۔ اب فطرت کا کوئی شعبہ اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہے گا۔ اقبال کہتا ہے کہ سب سے پہلے عشق نے نعرہ مارا:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات

چشم وا کرد و جہانے دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

مغرب نے اسلام کے کئی صدیوں بعد تذلیلِ آدم کے نظریہ اور اس کے عملی نتائج سے کسی قدر چھٹکارا حاصل کیا اور وقارِ انسانی کی بنا پر اس کے بنیادی حقوق متعین کر کے کلیسا اور مملکت سے ان حقوق کے حصول کے لیے جد و جہد شروع کی۔ مدتوں تک یہ احسن تقویم والا انسان اپنے آپ کو ذلیل سمجھ کر اسفل السافلین میں گرا رہا اور اسی کو اپنی تقدیر سمجھتا رہا۔ لیکن اسلام نے ایمان اور عمل صالح کے ذریعے سے مرد مومن میں ایسا خود داری کا احساس پیدا کیا کہ اس سے آگے تصور کا بھی قدم اٹھ نہیں سکتا۔ عارف رومی نے بھی عشق ہی کو آدم کا جوہر اصلی قرار دیا ہے اور ابلیس اس کے نزدیک بے عشق زیرکی یا عقلِ بہانہ جو کا نام ہے:

می شناسد ہر کہ از سر محرم است ‌ ‌ ‌ زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

ملٹن نے بھی اپنی نظریاتی نظم "فردوسِ گم گشتہ" میں آدم اور شیطان اور جنت سے نکالے جانے کے قصہ پر بڑی طبع آزمائی کی ہے۔ اس کے نقادوں کا خیال ہے کہ ملٹن کا شیطان ہی اس افسانے کا بطل یا ہیرو معلوم ہوتا ہے اور اس کے کردار میں عظیم الشان خود داری اور بلندی پائی جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ملٹن کا آدم بلکہ اس کا خدا بھی گھٹیا دکھائی دیتا ہے۔ لیکن ملٹن کی نظم میں شیطان کا صحیح مقام متعین نہیں ہوتا اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ قادرِ مطلق نے اس باغی کی رسی اتنی ڈھیلی کیوں چھوڑی، مشیتِ ایزدی نے اس کا فوراً قلع قمع کیوں نہ کر دیا۔ اس کو آدم کے عروج میں خلل اندازی کرنے کی اجازت کیوں دی گئی۔ آدم و ابلیس کے متعلق اقبال کی نظمیں ملٹن کے "فردوسِ گم گشتہ" سے کہیں زیادہ بلند اور بصیرت افروز ہیں۔ اقبال نے مشیتِ ایزدی کے رموز فاش کیے ہیں۔ لیکن اس کے عرفان کا منبع قرآن کا نظریۂ آدم ہے جس کے مطابق مشیتِ ایزدی میں شیطان

کا منصب متعین ہو جاتا ہے اور خیر و شر کی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں۔ بالِ جبریل میں اقبال نے وہ منظر بیان کیا ہے جب فرشتے انسان کو جنت سے رخصت کر رہے ہیں:

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی
جمال اپنا اگر خواب میں بھی تو دیکھے
ہزار ہوش سے خوش تر تری شکر خوابی
گراں بہا ہے ترا گریۂ سحر گاہی
اسی سے ہے ترے نخلِ کہن کی شادابی
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

بے شمار اشعار میں اقبال نے رومی کی طرح عشق ہی کو آدم کی حقیقی خودی کا جوہر قرار دیا ہے۔ عشق خلاقی اور ربوبیت سے بہرہ اندوز ہے۔ خلاقی نت نئی آفرینش اور ربوبیت ارتقائے حسن و جمال اور قوت و جلال کی ضامن ہے۔ انسان کا کام بنی بنائی دنیا میں محض حصولِ بقائے جسمانی کے لیے ماحول سے موافقت پیدا کرنا نہیں بلکہ اپنے اندر سے نادر عوالم کی تخلیق ہے۔ انسان جب زندگی میں محض تکرار و تواتر و جمود دیکھتا ہے تو اس کی فطرت بیزار و پریشان ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حالت پر قائم ہو جانا ہی موت ہے خواہ وہ حالت کیسی متوازن کیوں نہ ہو۔ ہر موجودہ توازن کو متزلزل کر کے اعلیٰ تر سطح پر جدید توازن قائم کرنا عشق ہی کا کام ہے۔ عقل محض بنی بنائی دنیا کا مطالعہ ہے لیکن عشق ممکنات کو موجودات بناتا ہے:

بر دلِ آدم زدی عشق بلا انگیز را
آتشِ خود را باغوشِ نیستانے نگر

شوید از دامانِ ہستی داغہائے کہنہ را
سخت کوشی ہائے ایں آلودہ داماںنے نگر
خاکِ ما خیزد کہ سازد آسمانے دیگرے
ذرۂ ناچیز و تعمیرِ بیاباںنے نگر

ازروئے قرآن انسان کی فطرت کو فطرتِ الٰہی پر ڈھالا گیا ہے۔ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا۔ اسی لیے تخلقو باخلاق اللہ انسان کا لائحۂ عمل ہے اللہ کی فطرت اور اس کے اخلاق میں خلاقی ایک جزو اعظم ہے۔ اگر خدا ہر دم ہزار عالم پیدا کرتا ہے تو اس کا رفیقِ کار آدم ایک یا دو جہانوں پر کیوں قناعت کرے۔ بقولِ غالبؔ:

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا
یاں آپڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

ہر دو عالم قیمتِ خود گفتہ
نرخ بالا کن کہ ارزانی ہنوز

غالبؔ کا ایک دوسرا شعر بڑا بلیغ ہے جو اس کے عام مطبوعہ دیوان میں نہیں ملتا:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

اقبال جس چیز کو عشق کہتا ہے اس کے لیے غالبؔ کبھی شوق اور کبھی تمنا کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ تمنا اپنی تخلیقی اور ارتقائی جادہ پیمائی میں ہر قدم پر ایک نیا عالم خلق کرتی ہے۔ یہ ہمارا زمان و مکان کا عالم اس کے خرامِ ناز کا ایک نقشِ قدم ہے:

ابھی اس راہ سے کوئی گیا ہے
کہے دیتی ہے شوخی نقشِ پا کی

ضرور ہے کہ دوسرا قدم کسی اور عالم میں پڑا ہوگا۔ اقبال کی اس نظم میں اسی خیال کو بڑے امید زا اور ہمت افزا طریق سے پیش کیا گیا ہے:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

نہیں زندگی سے تہی یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

فقط ایک زمان و مکان ہستی کل نہیں ہو سکتے:

نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الٰہ الا اللہ
وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

یہ زمان و مکان اور زمین و آسمان عشق کے رفتنی و گذشتنی شئون ہیں۔ نہ انسان ان کی پیداوار ہے اور نہ ان کے اندر محصور ہے اور نہ وہ جبر فطرت سے ہی معذور و مجبور ہے۔ فطرت کے بظاہر جبری قوانین انسانی عقل کا ایک آلۂ ادراک ہیں۔ لامتناہی زمان و مکان جو تمام حیات و کائنات پر محیط معلوم ہوتے ہیں، انسان ان کے اندر سے نہیں ابھرا بلکہ وہ انسان کے اندر سے ابھرے ہیں:

جہانِ ما کہ پایانے ندارد چو ماہی در یمِ ایام غرق است

لیکن یہ یمِ ایام تمام کا تمام ایک پیمانۂ قلب میں سمایا ہوا ہے:

یم ایام در یک جام غرق است

عروجِ انسانیت کی بحث میں معراجِ نبوی کی حقیقت کے متعلق عرفا و حکما نے بڑے حکمت آموز اور دل فروز نکتے پیدا کیے ہیں۔ عام مسلمانوں کے لیے یہ مشکل ہوتا ہے کہ وہ معراجِ نبوی کی روحانی کیفیات کو جسمانی اور مادی علائق اور زمان و مکان کے سانچوں سے الگ کر کے سمجھ سکیں۔ جن کا خدا فضائے افلاک میں کسی مکانی بلندی پر بالائے عرش کرسی نشین ہے وہ معراجِ نبوی کو اسی پر قیاس کرتے ہیں کہ خدا تک پہنچنے کے لیے جو سماکو طے کرنا لازمی ہوگا۔ اقراب

الیہ من حبل الورید والا جانِ براں خدا آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا۔

مولانا روم فرماتے ہیں کہ بھائی یہ معراج عشق ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ مادی اور جسمانی عالم اور زمان و مکان میں سے طرفۃ العین میں ایک جست سے نکل جانا معراجِ انسانی ہے جو نبی کریم کو حاصل ہوئی۔ فرماتے ہیں:

عشق نے بالانہ پستی رفتن است
عشق حق از جنسِ ہستی رستن است

اسی مضمون میں سرمد کی ایک لاجواب رباعی ہے جس میں وہ معراج شریف کے متعلق عارف کے تصور کا مُلّا کے تصور سے مقابلہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ سرِ حیات سے آشنا عارف خود افلاک سے زیادہ پہناور ہو جاتا ہے:

آں را کہ سرِ حقیقتش باور شد — خود پہن تر از سپہر پہناور شد
ملا گوید کہ بر شد احمدؐ بفلک — سرمد گوید فلک بہ احمدؐ در شد

عشق کے اس کرشمے کے متعلق اقبال بھی رومی اور سرمد کا ہم نوا ہے۔ اقبال آدم کی زبانی زندگی کے ان ممکنات کو بڑے وجد آفریں انداز میں بیان کرتا ہے جس کا تحقق عشق کی بدولت حاصل ہوتا ہے:

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دلِ کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
ز قفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے
رہِ آسماں نوردن، بہ ستارہ راز کردن
بگداز ہائے پنہاں، نہ نیاز ہائے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
ہمہ سوزِ ناتمامم، ہمہ دردِ آرزویم
بگماں دہم یقیں را کہ شہیدِ جستجویم

اب ذرا آدم سے ہٹ کر جبریئل و ابلیس کی طرف آیئے اور دیکھیے کہ

اقبال نے یہاں نادر افکار کے کیا آبدار موتی بکھیرے ہیں۔ ملائکہ یا جبرئیل کی ماہیت کیا ہے؟ اس سے انسان اپنی اس سطح حیات پر پوری طرح آشنا نہیں ہو سکتا مگر ایسی ہستیوں کے وجود کا اقرار مومن کا جزو ایمان ہے۔ اٰمنت باللہ کے ساتھ ملائکتہ موجود ہے۔ اتنا یہاں کافی ہے کہ عام نظروں سے اوجھل خدا کی کچھ مخلوق کے سپرد کچھ خدمات عالیہ ہیں۔ خدا کے غیر مرئی خادم بھی اس کائنات میں پائے جاتے ہیں جن کے ذمے کچھ اہم وظائفِ حیات ہیں۔ ان میں سب سے برگزیدہ ہستی کو کہیں جبرئیل کہا گیا ہے اور کہیں روح القدس۔ زرتشتیوں کے دین میں اسے سروش کہتے ہیں۔ عوام نے بین السماوات والارض ان کی پرواز کو پروں کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ بعض حکما و صوفیا نے ملائکہ کو روحانی ملکات تصور کیا ہے اور جبرئیل کو روحِ انسانی یا وہ بلند ملکہ کہا ہے جو وحی الٰہی کو قبول کرنے کا واسطہ ہے۔ اقبال نے اس کے تعین کی زیادہ ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ اس قسم کا تعین خواہ مخواہ انسانی تخیل کو مائدہ دلہ جی بنا دیتا ہے۔ لیکن اپنی نظموں کے ایک روح پرور مجموعے کا نام اس نے "بالِ جبریل" رکھا۔ جس سے یہ کہنا مقصود تھا کہ یہ اس قسم کی شاعری ہے جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ:

مشو منکر کہ در اشعارِ ایں قوم
ورائے شاعری چیزے دگر ہست

اس قسم کے افکار و تاثرات کے متعلق شاعر کو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ کسی تکلف، تصنع یا آورد کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ تلمیذ الرحمٰن کو القا ہوتے ہیں۔ اور اس راستے سے آتے ہیں جسے عرف عام میں الہام کہا جاتا ہے۔ غالب اپنے متعلق کہتا ہے:

میرا اندازِ سخن شانۂ زلفِ الہام
میری رفتارِ قلم، جنبشِ بالِ جبریل

غالب کے کلام میں یہ جنبش کہیں کہیں دکھائی دیتی ہے لیکن اقبال کی

'بالِ جبریل' کی غزلوں میں ہر جگہ یہ ارتعاش محسوس ہوتا ہے۔ اسلام سے قبل ہزارہا سال سے دیوتاؤں کا تصور انسانی اذہان اور ایقان کا جزو لاینفک بن چکا تھا۔ لیکن توحید سے ناآشنا انسان جس طرح فطرتِ خارجی کے مظاہر سے مرعوب تھا، اسی طرح ان غیر مرئی قوتوں کو بھی انسانوں پر غالب اور حاکم سمجھتا تھا۔ خوف کی وجہ سے ان کی پوجا کرتا اور عزیز ترین چیزوں کی قربانی ان کے سامنے پیش کرتا تھا۔ اسلام نے غیر مرئی قوتوں کا انکار نہیں کیا لیکن ان کے متعلق یہ وضاحت کردی کہ یہ خدا کی مطیع مخلوق ہے جو خیر آفرینی میں اس کی خادم اور معاون ہے اور جس انسان میں آدمیت کا جوہر اپنی اصلی حالت میں نمایاں ہو جائے یہ مخلوق اس کی بھی خدمت کرتی ہے کیونکہ اللہ والوں کی خدمت اللہ ہی کی خدمت ہے۔ اسلام نے شرفِ انسانیت کا نظریہ یہ ہے اور قرآن نے آدم کی فضیلت علی الملائکہ ثبت کردی ہے۔ اسلام کا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ شیاطین یعنی خدا سے باغی ہستیوں کا بھی وجود ہے جن کو خدا نے نیست و نابود کرنا نہیں چاہا۔ بالفاظ دیگر ان کی مزاحمت اور بغاوت بھی کسی نہ کسی انداز میں تکمیلِ حیات میں معاون ہوتی ہے، اگرچہ یہ معاونت ایجابی نہیں بلکہ سلبی انداز کی ہے۔ اگر ملائکہ کو معاونِ خیر اور شیاطین کو مزاحمِ خیر تصور کیا جائے تو زندگی سراسر ایک جہاد کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ایک طرف اگر بلند مقاصد نہ ہوں تو جدوجہد بے معنی اور کوشش بے ہودہ رہ جاتی ہے اور دوسری جانب اگر وہ نہ ہو جس پر غالب آنے سے سیرت کی تعمیر ہوتی ہے تو بھی زندگی جامد ہو جائے گی۔ اقبال ان دونوں قوتوں کو زندگی کا جزو لاینفک سمجھتا ہے۔ اگر شر کا وجود نہ ہو تو خیر کا تحقق بھی نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے کلام میں یہ انوکھا پن پایا جاتا ہے کہ وہ کہیں ملائکہ یا ان کے امام جبرئیل کی قصیدہ خوانی نہیں کرتا۔ اس نے فقط ایک دفعہ اپنے کلام کے ایک جزو کو جنبشِ بالِ جبرئیل کہہ کر اس قوت کا حق ادا کر دیا۔ اس کے بعد جہاں کہیں جبرئیل کو ابلیس سے ٹکراتا ہے وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس نے جبرئیل کو لاجواب کر دیا ہے، اور جہاں ابلیس کی زبان سے نہیں بلکہ اپنی طرف سے

ملائکہ یا جبرئیل کا ذکر کرتا ہے وہاں بھی اس پر ان کی فوقیت ثابت کرنا چاہتا ہے:

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ

اقبال کے ہاں عشق کا جو تصور ہے وہ اس کا متقاضی ہے کہ وہ شر کی اس حقیقت کو واضح کرے کہ زندگی میں سوز و درد اور حرکت و ارتقا کے لیے وہ عنصر لازمی ہے جس کو انسان نے غلطی سے شر محض سمجھ لیا ہے۔ خدا خیر مطلق ہے، وہ شر محض کی آفرینش نہیں کر سکتا۔ آدم کی جنتی زندگی سکون و طمانیت کی زندگی تھی۔ اس میں حرکت اس وقت پیدا ہوئی جب وہ ابلیس سے ٹکرائی۔ آدم کی سکون طلب خاک کے مقابلے میں شیطان آتش نژاد ہے۔ جنت کے پھلوں کے متعلق ابن عربی کہتا ہے کہ جنت کے اثمار دوزخ کی گرمی سے پکتے ہیں۔ اقبال بھی اس خیال میں ابن عربی کا ہم نوا معلوم ہوتا ہے۔ دیکھیے شیطان اپنی ماہیت اور اپنے وظیفۂ حیات کو کس جوش و خروش سے بیان کرتا ہے:

نوریِ ناداں نیم، سجدہ بآدم برم
او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من، خونِ رگِ کائنات
من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم
رابطۂ سالمات، ضابطۂ امہات
سوزم و سازے دہم، آتشِ مینا گرم
ساختۂ خویش را در شکنم ریزہ ریزہ
تا ز غبارِ کہن، پیکرِ نو آورم
پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم ز من
جاں بجہاں اندرم، زندگیِ مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں من دہم

تو بہ سکون رہ زنی، من بہ تپش رہبرم
آدمِ خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوشِ تو، پیر شود در برم

شیطان آدم کو بہکانے کے لیے اس کو یہ فلسفہ سکھاتا ہے کہ حرکت سکون سے اور اضطراب اطمینان سے افضل چیز ہے۔ سوز و ساز کی زندگی کو سکونِ دوام کی زندگی پر ترجیح دی ہے۔ خالی بجود و نیاز میں کیا دھرا ہے؟ کوثر و تسنیم کے کنارے بیٹھے رہنا بھی کوئی لطف ہے؟ اسے کہتا ہے کہ تو اس حقیقت سے واقف معلوم نہیں ہوتا کہ وصل تو شوق کی موت ہے:

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیاتِ دوام؟ سوختنِ ناتمام

آغا حشر سے ایک مرتبہ ایک شعر سنا تھا۔ وسکی پینے والا شرابی کسی عملِ صالح کی بدولت جنت میں جا پہنچا۔ بہت خوش ہوا کہ یہاں شراب حلال اور مفت ہے لیکن جب کوثر سے دو چار جام پیئے تو بہت مایوس ہوا اور خدا سے درخواست کرنے لگا:

یارب ترے کوثر میں نہ تیزی ہے نہ مستی
ہم کو جو پلانی ہے تو دنیا سے منگا دے

ابلیس نے بھی آدم کو کچھ اسی انداز سے بہکایا کہ شراب مینا گداز نہ ہو تو وہ شراب کیا؟ بقول غالب:

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

آدم اس کے کہنے میں آ گیا۔ عام خیال یہ ہے کہ جنت سے بے آبرو ہو کر نکالا جانا آدم کی تذلیل ہے۔ اسی لیے اس کو عام طور پر ہبوطِ آدم یا زوالِ آدم کہتے ہیں۔ لیکن اقبال کہتا ہے کہ انسان کی اصل زندگی اور خلافتِ الٰہیہ کے لیے اس کی تربیت یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ چنانچہ جنت سے نکل کر پشیمان ہونے

کی بجائے اس نے اس نئی زندگی کا لطف اٹھانا شروع کر دیا :

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن

جنت حق الیقین کا مقام ہے۔ لیکن انسانی زندگی گمان و یقین کی کش مکش ہے۔ جو یقین گمان پر فتح حاصل کرتے ہو وہی اصل عرفان ہے۔ کسی کا کیا اچھا شعر ہے:

خود را نہ پرستیدۂ، عرفاں چہ شناسی
کافر نہ شدی، لذت ایماں چہ شناسی

وساوس شیطانی پر غالب آکر ہی اقدار حیات کی تخلیق و تکمیل ہوتی ہے۔ شیطان جبریل پر اپنی فضیلت ثابت کرتے ہوئے کہتا ہے:

ہے مری جراٴت سے مشت خاک میں ذوق نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے، میں کہ تو؟
خضر بھی بے دست و پا، الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا، جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو؟

اقبال نے عشق کو ماہیت حیات قرار دیا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک عشق کا لازمہ ہے سوز و گداز، درد دل، درد جگر، اضطراب، حال سے مستقبل کی طرف بڑھنے کی ناقابل تسکین آرزو، خوب سے خوب تر کی تلاش، حضوری کے ساتھ مجبوری، ہے شوق منزل ذوق سفر، ہر حالت سے گذر جانے کا میلان، تخلیق و تجدید کا میلان، خرمن اندوزی کے ساتھ ساتھ تقاضائے برق افگنی:

ابر رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یا رب
جل گئی مزرعۂ ہستی تو اُگا دانۂ دل

اگر ماہیت عشق و کنہ حیات یہی ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ اقبال کا جنت کا تصور بھی لذت پرست اور سکون پسند زہاد سے الگ ہو۔ وہ شخص جو یہ تلقین کرتا ہے کہ:

مزی اندر جہانِ کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

اس کی جنت میں بھی کوئی سکون و اطمینان کی جامد کیفیت نہیں ہو سکتی۔ تمام حیات اضداد کی کشاکش سے پیدا ہوتی ہے اور اسی کی بدولت ترقی کرتی ہے۔ اقبال چونکہ پرستارِ حیات ہے وہ ایسی جنت کو بھی پسند نہیں کرتا جس میں اعمال کا یک رنگ سا اجر ابدی طور پر معین ہو جائے:

دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشتِ جاودانے
نہ نوائے دردمندے، نہ غمے، نہ غمگسارے

اس کی نصیحت یہ ہے کہ:

بادہ و جام سے گذر، حور و خیام سے گذر

حسنِ مطلق کو بھی مخاطب کر کے اس سے یہی تقاضا کرتا ہے کہ:

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے قرار را
یک دو شکن زیادہ کن، گیسوئے تابدار را
از تو درونِ سینہ ام، برقِ تجلیٔ کہ من
با مہ و مہر دادہ ام تلخیٔ انتظار را
ذوقِ حضور در جہاں رسمِ صنم گری نہاد
عشق فریب می دہد، جانِ امیدوار را

غیر متغیر بہشت کے تصور پر اقبال کی طرح غالب کو بھی اعتراض ہے۔ مثنوی گہر بار میں عدالتِ محشر میں خدا کے حضور میں اس نے ایک نہایت بے باک بیان دیا ہے جس کے اندر کمال درجے کی رندانہ شوخی ہے۔ لیکن ہستی بے اضداد اور حیات بے مزاحمت

کے متعلق لطیف نکتے پیدا کیے ہیں ۔ بہشت کو مے خانۂ بے خروش کہتا ہے جہاں مستوں کی ہائے وہو سنائی نہیں دیتی :

دراں پاک مے خانۂ بے خروش
چہ گنجائشِ شورشِ نائے و نوش

پھر کہتا ہے کہ حور کے متعلق غمِ ہجر نہ ہو گا تو ذوقِ وصال کہاں سے آئے گا اور ایسے معشوق سے جس سے کچھ جان پہچان بھی نہ ہو وصلِ بے انتظار میں کیا لذت حاصل ہوگی کہتا ہے کہ مجھے تو سوگند سے فریب دینے والا اور وہم بوسہ گریز کرنے والا معشوقِ شوخ و شنگ چاہیے ۔ حکم بردار معشوق جسے تلخ گوئی کی بھی اجازت نہ ہو، کام دہ ہو اور خود کام جو نہ ہو، ایسے محبوب سے کیا لذت حاصل ہو سکتی ہے ؟

نظر بازیٔ ذوقِ دیدار کو   بفردوس روزن بدیوار کو
نہ چشمِ آرزو مندِ والالۂ   نہ دل تشنۂ ماہ پر کالۂ

اور اس پر یہ مزید ستم کہ عمر میں کہنہ سال:

جس میں لاکھوں برس کی حوریں ہوں
ایسی جنت کو کیا کرے کوئی

غالب محض عشقِ مجازی کے نقطۂ نظر سے معترض ہے ۔ وہ ڈرتا ہے کہ کہیں وہاں بھی یہاں کی طرح کوئی ایک نیک بخت نمازن ہمیشہ کے لیے گلے کا ہار نہ ہو جائے ۔ ایک خط میں لکھتا ہے :

"میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہو گئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور ملی ۔ اقامت جاودانی ہے ۔ ایسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے ۔ اس تصور سے جی گھبراتا ہے اور کلیجہ منہ کو آتا ہے ۔ ہے ہے وہ اجیرن ہو جائے گی ۔ طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی ۔ وہی زمردیں کاخ، وہی طوبیٰ کی ایک شاخ، چشم بد دور، وہی ایک حور"

از روئے نفسیات جنت ان آرزوؤں کا ایک خواب ہوتی ہے جن کو

یہاں کی زندگی پورا نہ کر سکی۔ کسی شخص کا نظریۂ حیات اس سے بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکے ذہن میں جنّت کا کیا تصور ہے، اور وہ کن آرزوؤں کی تکمیل کا آرزومند ہے۔ صوفیا کے ہاں زندگی کا نصب العین قربِ الٰہی اور نورِ الٰہی سے مستنیر ہونا ہے جو اس دنیا میں بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیا یہ سچ ہے کہ نماز پڑھنے سے آخرت میں جنت حاصل ہو گی؟ اس نے کہا کہ غافل اگر تو نماز کی حقیقت اور حضورِ قلب سے واقف ہو جائے تو یہ راز تجھ پر منکشف ہو کہ نماز ہی جنت ہے اور وہ مومن کی معراج ہے۔ خدا کے تصور کی طرح جنت کا تصور بھی ہر مومن میں بقدرِ استعداد مختلف ہوتا ہے۔ اقبال کی جنت عشق کی جنت ہے اور اس کے ہاں عشق کے معنی طلبِ وصال نہیں بلکہ ذوقِ جستجو اور آفرینشِ آرزو ہے۔ عشق درد و سوز بھی ہے اور جذبۂ ارتقا بھی۔ اقبال نے ابلیس کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے مطابق تو ابلیس بھی اس کی جنت سے خارج نہیں ہو سکتا۔ آدم اور شیطان دونوں آخر پہلے بھی جنت میں یکجا موجود تھے۔ اگر شیطان جنت کے اندر نہ ہوتا تو آدم و حوا کو کہاں بہکاتا۔ اس کے بعد جب نکلنے کی نوبت آئی تو دونوں نکال دیے گئے۔ ایک امتحان کے لیے دوسرا امتحان کے مواقع مہیا کرنے کے لیے:

جرمِ ما یک دانہ، تقصیرِ او یک سجدہ
نے بہ آں بے چارہ می سازی نہ با ما ساختی

اقبال اپنی تصوری جنت میں ابلیس کو پھر اپنے ساتھ لے جاتا ہے کیونکہ اس کو ایسی کوئی زندگی پسند نہیں کہ "یزداں دارد و شیطاں ندارد"۔ خدا نے بھی شیطان کو فنا نہیں کیا کیونکہ وہ بھی امتحانِ عمل اور تکمیلِ ایمان کے لیے ضروری ہے۔ شیطان کو مومن بنانے کی مسلسل کوشش ہی سے روحانی ترقی ہوتی ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا ایک شیطان ہوتا ہے۔ اس پر سننے والے نے کسی قدر جرأت کر کے پوچھا کہ کیا حضورؐ کے ساتھ بھی

ہے؟ فرمایا کہ ہاں مگر میں نے اس کو مسلمان بنا لیا ہے۔ انسان عشق کی انتہا چاہتا ہے یعنی وصلِ تام کا خواہش مند ہے۔ لیکن یہ اس کی سادگی ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عشق کی ماہیت ہی یہی ہے کہ اس کی کوئی انتہا نہ ہو۔ عشق خودی کی تکمیل کا ذریعہ ہے اور خودی کی تکمیل ایک لامتناہی عمل ہے:

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

اقبال کے ایک ملاقاتی نے مجھ سے ذکر کیا کہ میں نے ایک مرتبہ علامہ سے پوچھا کہ آپ عشق کو لامتناہی سمجھتے ہیں، پھر یہ کیوں کہا ہے کہ ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں۔ فرمانے لگے کہ بھائی دوسرے مصرعہ میں میں نے اس آورد کی حماقت کا بھی تو اقرار کیا ہے۔

اب ہم عشق کی توضیح میں اقبال کے اس خاص مضمون کی طرف توجہ کرتے ہیں کہ عشق اور عقل کا باہمی رابطہ کس قسم کا ہے۔ یہ ایک قدیم مسئلہ ہے اور اکثر حکما نے اس پر طبع آزمائی کی ہے۔ جہاں صوفی اور ملا کی پیکار ہوتی ہے وہاں عشق اور شریعت کہیں کہیں دست و گریباں نظر آتے ہیں، اور جہاں ان میں ظاہری تصادم ہو وہاں ملا شریعت پر عمل کرتا ہے یا عمل کرنے کا مدعی ہوتا ہے اور صوفی کہہ اٹھتا ہے کہ: کافرِ عشقم مسلمانی مرا در کار نیست! یا پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ:

در کفے جامِ شریعت، در کفے سندانِ عشق
ہر ہوسناکے نداند جام و سنداں باختن

کہیں شرع و عشق کی پیکار ہے، کہیں شریعت و طریقت کی آویزش، کہیں دین و دانش کا تصادم اور کہیں عقل و عشق کا مقابلہ۔ اکثر جگہ یہ جنگ یونہی جنگِ زرگری معلوم ہوتی ہے کیونکہ حقیقت آشنا نفوس اس ظاہری تضاد سے بالاتر، وحدت کے مقام سے ان کی یک رنگی اور ہم آہنگی سے آشنا ہوتے ہیں۔ آیئے دیکھیں کہ عقل و عشق کے متعلق اقبال یا اس کے بعض ہم خیال لوگوں نے کیا کہا ہے

جو صاحبِ عقل بھی تھے اور صاحبِ دل بھی۔ مولانا روم جا بجا عقل کو عشق کے مقابلے میں نارسا اور کوتاہ دست قرار دیتے ہیں:

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرحِ عشق و عاشقی ہم عشق گفت

جا بجا خرد کا لفظ بھی عقل کے مرادف استعمال ہوتا ہے۔ فہم و ادراک کے بھی یہی معنی لیے جاتے ہیں اور کہیں عقل کی بجائے علم کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اقبال نے سینکڑوں اشعار عشق و عقل کے موازنہ اور مقابلہ میں لکھے ہیں اور اس مضمون کو اس نے اس طرح اپنایا ہے کہ کسی صوفی یا شاعر یا حکیم میں یہ مضمون اتنی وسعت، ندرت اور وضاحت کے ساتھ نہیں ملتا۔ نمونے کے طور پر چند اشعار لیجیے

پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی
بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی
علم نے مجھ سے کہا، عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا، علم ہے تخمین و ظن
بندۂ تخمین و ظن، کرمِ کتابی نہ بن
عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب
عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب
شرعِ محبت میں ہے عشرتِ منزل حرام
شورشِ طوفاں حلال، لذتِ ساحل حرام

عشق پہ بجلی حلال، عشق پہ حاصل حرام
علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب

پھر ایک جگہ یہ مضمون ہے کہ عقل چون و چرا، گو مگو، قیل و قال کے بھنور میں چکر لگاتی رہتی ہے۔ اسی تذبذب میں انسان بے یقین اور سست عمل ہو جاتا ہے:

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

اسی سے ملتا جلتا مضمون یہ ہے کہ اگر علم و عقل میں اضافہ چاہتا ہے تو:

یقیں کم کن گرفتار شکے باش

لیکن اگر عمل کرنا چاہتا ہے تو قاعدہ برعکس ہے:

یکے دان و یکے بین و یکے باش

کہیں کہیں اقبال نے عقل کو مکار اور حیلہ جو بھی کہا ہے:

عقل مکار است و دامے می نہد

یا

عقل بحیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں

عقل اور دل کا مکالمہ بانگ درا میں بڑا سیدھا اور صاف لیکن حدود جہ پر معنی ہے:

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں

جب عقل اپنے کمالات بیان کر چکی تو دل نے کس خوبی سے اپنی فضیلت جتائی ہے:

دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے
پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں
رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے
اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے
اور باطن سے آشنا ہوں میں
تو مکان و زماں سے رشتہ بپا

طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں

لب لباب یہ ہے کہ زندگی کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ باطن اس کی ذات اور ماہیت ہے اور خارج میں اس کے مظاہر اور صفات ہیں۔ ظاہر کے علم کے لیے انسان کی بصارت ہے اور باطن کے لیے بصیرت۔ ایک مشاہدہ خارجی ہے اور ایک مطالعہ باطنی ہے۔ قرآن کریم کے الفاظ میں ایک عالم النفس ہے اور ایک عالمِ آفاق۔ دونوں میں صفاتِ الٰہیہ کی آیات ہیں، کیونکہ ہو الظاہر و ہو الباطن۔ ظاہر باطن سے متضاد یا اس کا منافی نہیں۔ اب ظاہر اور باطن دونوں کے عرفان کے دو طریقے ہو سکتے ہیں، یا یوں کہیے کہ راستہ ایک ہی ہے لیکن رہرو دو قسموں کے ہیں۔ ایک وہ ہیں جو خارج سے باطن کی طرف آنا چاہتے ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو باطن سے خارج کی طرف جاتے ہیں۔ اگر رہرو کی صلاحیتیں کسی طرف سے مفلوج نہیں تو وہ حسب منشا ادھر سے اُدھر اور اُدھر سے ادھر آ جا سکتا ہے:

ما سے ز کنج دیر بہ میخوں کشادہ ام
از خم کشم پیالہ و در کوثر افگنم

لیکن یک طرفہ فوق کی ترقی سے یوں بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص خارج کی بھول بھلیاں میں اس قدر الجھ جائے کہ باطن کی طرف جانے والا راستہ بھول جائے۔ توسنِ حیات خارج کی طرف رخ کیے ہوئے سرپٹ ہو جاتا ہے اور یہ احساس ناپید ہو جاتا ہے جسے نظامی نے ایک مطلع میں یوں بیان کیا ہے کہ:

جہاں تیرہ است و رہ مشکل، جبینت رہ نمایاں در کش
دمے، ہوائے ہستی را بخلوت گاہ جاں درکش

اقبال کہتا ہے کہ دورِ حاضر خارج کے پیچ و خم میں گم گشتہ راہ ہو گیا ہے اور راہرو بقول فیضی پشت بہ منزل دوڑتا جا رہا ہے۔ جس قدر تیز دوڑتا ہے اسی قدر باطن کی منزل سے دور ہوتا جاتا ہے۔ فیضی کا یہ شعر دہلی کے دیوانِ خاص کی دیوار پر

لکھا ہے:

عزم سفر مشرق ورود در مغرب اے راہرو پشت بہ منزل ہشدار

اقبال کے نظریۂ حیات کی جامعیت یہ ہے کہ وہ نہ ظاہر سے غافل ہے اور نہ باطن کا منکر۔ لیکن ظاہر کو ظاہر اور باطن کو باطن سمجھتا ہے۔ باطن کنہ حیات ہے۔ اس کو پاکر انسان خارج کی تخلیق و تسخیر کر سکتا ہے۔ اس باطن کے مقابلے میں ظاہر حلقۂ بیرون در ہے۔ کنہ حیات کا عرفان محض خارج کے روابط معلوم کرنے سے نہیں ہو سکتا بلکہ اپنی خودی میں ڈوب کر ہوتا ہے۔ خودی یا حیات ناقابل تسخیر وحدت ہے۔ کثرت محض عقل کی تجربہ کاری کی پیداوار ہے۔ سائنٹفک عقل کا کام تحلیل ہے۔ وہ زندگی کی غیر منقسم وحدتوں کو اجزائے لا یتجزیٰ تک توڑتی چلی جاتی ہے اور اس وہم میں مبتلا ہے کہ ایٹم سے آگے اس کے آخری اجزا تک پہنچ جانے کے بعد ہستی کی حقیقت منکشف ہو جائے گی لیکن عقل حکیم ہستی کے اجزا کو اس طرح پارہ پارہ کرنے کے بعد جب ان کو پھر جوڑنے کی کوشش کرتی ہے تو تخریب کے بعد ترکیب تک نہیں پہنچ سکتی۔ ایسی عقل والے وہی ہیں جن کے متعلق کہا گیا ہے:

یقطعون ما امر اللہ بہ ان یوصل۔ اللہ نے جن چیزوں کو جوڑا تھا یہ ان کو توڑتے ہیں۔

سائنس کی تحلیل سے نہ نفس کے تحلیل کردہ اجزا متحد ہوتے ہیں نہ نفس اور بدن کا فطری تعلق واضح ہوتا ہے۔ نہ انسان کا مادی ماحول سے ربط منکشف ہوتا ہے، نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماد نبات کی طرف کس طرح عبور کرتی ہے اور نہ یہ پتہ چلتا ہے کہ نبات سے حیوان اور حیوان سے انسان تک کس قسم کی تخلیقی کڑیاں ہیں۔ بقول مولانا روم:

تن زجان و جاں زتن مستور نیست
لیک کس را دید جاں دستور نیست

اقبال کے ہاں طبیعیات کے مقابلے میں حیات ہے اور عقل کے مقابلے

میں احساسِ خودی یا وجدان۔ اس وجدان میں جس جذبۂ حیات کا احساس براہِ راست ہوتا ہے اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔ بعض انسان محض افراد اور اشیا کی کشش سے آگے بھی نکل جاتے ہیں اور ان میں غیر مرئی حقائق کا عشق پیدا ہو جاتا ہے۔ انفرادی عشق کی مشق ان کو اجتماعی عشق اور محیطِ کل ہستی کے عشق تک بھی لے جا سکتی ہے۔ یہاں عشق مبداءِ فیاض کا عشق اور جمالِ مطلق کا عشق بن جاتا ہے۔ فانی چیزوں کا عشق بھی فانی ہوتا ہے اور باقی کا عشق باقی:

عشق آں زندہ گزیں کو باقی است

وز شرابِ جانفزائیت ساقی است

عاشق پر معشوق کا رنگ چڑھنا شروع ہوتا ہے اور معشوق کے صفات عاشق کی ذات میں سرایت کرنے لگتے ہیں یہاں تک کہ لوہا آگ میں آگ ہو جاتا ہے حیاتِ انفرادی کی معراج یہ ہے کہ وہ حیاتِ کل سے ہم آغوش ہو جائے اور عشق کو خارج سے ادراک کرنے کی ضرورت نہ رہے۔ شاہد و مشہود ہم صفت ہو جائیں۔ انسان کو حیاتِ کلی کا وجدانی عرفان ہو جائے اور وہ اس ہستی سے ہم کنار ہو جائے جو 'الان کما کان' بھی ہے اور 'کل یوم ھو فی شان' بھی۔ وہ سرمدی ذات بھی ہے اور ازلی اور ابدی طور پر خلاق اور مظہرِ صفات بھی۔ اقبال جس حقیقتِ حیات تک پہنچا اس کو عشق کہتا ہے۔ اس حقیقت کے لیے کوئی کلیتاً موزوں لفظ نہیں مل سکتا۔ اس حقیقت سے وہی آگاہ ہو سکتا ہے جس کو اس کا ذوقِ احساس ہو۔

مغرب میں اقبال کے نظریۂ حیات کے مماثل برگساں کا فلسفۂ ارتقائے تخلیقی ہے۔ اقبال برگساں سے اثر پذیر ہوا اور خود اپنے نظریہ کی وضاحت میں اس کو برگساں سے بہت مدد ملی۔ مادہ، عقل، وجدان، اور حیات کے تخلیقی ارتقا کے متعلق اقبال اور برگساں ہم نوا ہیں۔ برگساں کا فلسفہ نظریۂ علم اور نظریۂ ماہیت وجود ہے۔ اس نے اپنے فلسفہ کی منطقی تکمیل میں یا اپنی نفسیات

میں کہیں خدا اور روح اور بقائے روح پر مذہبی انداز میں کوئی بحث نہیں کی۔ لیکن عرصۂ دراز کے بعد جب اس کا فلسفہ ایک طرح سے مکمل ہو کر علمی دنیا کو مسخر کر چکا، اس وقت اس نے اپنی کتاب مذہب اور اخلاقیات پر شائع کی اور اپنے عقیدے کی پختگی کا یہ ثمر پیش کیا کہ میں جس کو براہ راست ہستی کا وجدان اور سرچشمۂ وجود کہتا رہا ہوں اس کے لیے عشق کی اصطلاح موزوں ہو سکتی ہے اور یہ وہی چیز ہے جو انبیا اور اولیائے کرام میں پائی جاتی تھی۔ اقبال نبی کریم کا عاشق اور نبوت کے رنگ میں رنگے ہوئے مومنوں کا گرویدہ تھا۔ اس کو نبی کی ذات میں وہی چیز نظر آئی جس کو وہ قوتِ تسخیر بھی کہتا تھا اور محبت جہانگیر بھی۔ جس میں جمال جلال سے، ثبات تغیر سے اور ذات صفات سے ہم آغوش ہے۔ یہ حقیقت حسن آفریں بھی ہے اور عقل آفریں بھی، اور علم و عمل و اخلاق کا سرچشمہ بھی۔ زندگی کے تمام اقدار اسی سے پیدا ہوتے اور نشوونما اور بقا حاصل کرتے ہیں۔ عقل بھی حیات و کائنات کی کثرت میں وحدتیں تلاش کرتی ہے اور اخلاق بھی انسانوں کے نفوس میں اتحاد اور یگانگت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ حسن بھی اجزا کی کثرت میں ایک وحدت، تناسب اور ہم آہنگی کا نام ہے۔ لیکن ان سب کا سرچشمہ عشق ہے جس کے جذبے کی وحدت اور صورت پذیری سے تمام کثرت اور تغیر ظہور میں آتا ہے۔ لیکن عشق خود ظہور نہیں بلکہ حضور ہے۔ یہ خود پیدائی نہیں بلکہ ذوق پیدائی ہے۔ یہ عقل کی طرح پیدا شدہ حیات کے روابط اجزا کو نہیں دیکھتا بلکہ یہ روابط خود بخود اس کے آزاد عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھول علم نباتات کے مطابق نہیں کھلتے۔ عشق پیدا کرتا ہے اور علم بعد میں آکر اس کا جائزہ لیتا ہے۔ جس بطون سے پھول کا ظہور ہوا ہے اس بطون میں علم و عقل نہیں بلکہ عشق کا وجدان ہی پہنچ سکتا ہے۔ علم حریم ذات کا طواف کرتا ہے لیکن حرم کے اندر داخل نہیں ہو سکتا:

عقل گو آستاں سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں

محض خارج سے کسی شے کی حقیقت تک پہنچنا دشوار ہی نہیں محال ہے۔ حقیقی عرفان وہی ہے جہاں عالم و معلوم کی دوئی ختم ہو جائے اور اس کے ساتھ ذات و صفات کی دوئی بھی اٹھ جائے۔ وجدان، ذات کا عرفان، اور ذات سے وصال ہے۔ الفاظ کے عالم میں "عشق" سے بہتر اس حقیقت کو بیان کرنے والا اور کوئی لفظ نہیں مل سکتا۔ اسی لیے صوفیا نے بھی یہی اصطلاح اختیار کی اور اقبال کو بھی اس سے بہتر کوئی لفظ نہ مل سکا اور مجبور ہو کر ماورائے مادّہ و عقل حقیقت کا پتہ دینے والا فلسفی برگساں بھی آخر عمر میں یہ کہنے پر مجبور ہو گیا کہ جس حقیقت پر وہ پہنچا ہے وہی اصل روحانیت ہے۔ وہی نبوت و ولایت کا جوہر ہے اور اس کو عشق کہہ سکتے ہیں۔ عشق اور عرفان کے باہمی تعلق کو صوفیائے کرام نے ایک روحانی تجربہ اور نفسی کیفیت کے طور پر محسوس کیا۔ بعض علما نے بھی اس نکتے کو بیان کیا ہے کہ نفرت انسان کو کسی شے یا شخص کی حقیقت سے دور کرتی ہے اور کسی چیز یا شخص کا صحیح علم محبت ہی کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ یہاں پر اس سے بالکل متضاد خیال بھی ذہن میں آتا ہے۔ نوعِ انسان کا تجربہ ہے کہ عشق اندھا ہوتا ہے کیا یہ دونوں باتیں متضاد صحیح ہو سکتی ہیں؟ عشق کو اندھا اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کو معشوق کے سوا اور کوئی نظر نہیں آتا اور معشوق کے اندر اس کو حسن و خوبی ہی نظر آتی ہے اور نقص و خرابی کی طرف سے اس کی آنکھیں بند ہوتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس قسم کا اندھاپن ظلمت و جہالت کا سرچشمہ ہوتا ہے یا بصیرت کا منبع۔ اس مسئلے کے حل کے لیے بھی صوفیانہ افکار کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ صوفی کہتا ہے کہ خدا کے سوا کسی چیز کا وجود حقیقی نہیں ہے۔ لا موجود الا اللہ! لا موثر فی الوجود الا اللہ! اس لحاظ سے خدا ہے اور ماسوا نہیں ہے:

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی　　　ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

اس کے ساتھ یہ نظریہ وابستہ ہے کہ وجودِ حقیقی خیرِ مطلق کا مرادف ہے۔ جہاں جتنا وجود ہے وہاں اتنی ہی خیر ہے۔ اب اگر کسی مومن یا عاشق میں یہ نظریہ پیدا ہو جائے کہ وجودِ حقیقی کے باہر ما سوا سفیقہ وہ معدوم ہو جائے تو اس کا لازمی نتیجہ ہوگا کہ اس کو کائنات کے کسی پہلو میں شر بحیثیت شر نظر نہیں آئے گا۔ قرآن حکیم نے اس روحانی نظریہ کو بیان کیا ہے کہ کائنات میں چاروں طرف اپنی نظر دوڑاؤ اور تلاش کرو کہ تمہیں کہیں رخنہ نظر آتا ہے؟ کہیں بغاوت یا فتور ہے؟ تمہاری نظر تھک کر اور عاجز ہو کر واپس لوٹے گی اور اس کو کہیں نقص نظر نہیں آئے گا۔ اگر حقیقت کے جاننے کا نام علم یا عرفان ہے اور حقیقت سراپا خیر یا حسنِ مطلق ہے تو کسی شے کی حقیقت کو جاننا اس کے حسن سے لذت اندوز اور بہرہ یاب ہونا ہے۔ گویا حقیقی عشق جس کو حسن ہی حسن نظر آتا ہے، وہی حقیقی عرفانِ ذات وصفات ہے۔ کسی شے کو جاننے کے معنی اس کے حسن کی کشش کو محسوس کرنا ہے۔ کیونکہ اس کا حسن ہی اس کی حقیقت ہے۔ میر درد جب یہ کہتا ہے کہ:

آتے ہیں میری نظر میں سب خوب جو عیب ہے پردۂ ہنر ہے

تو وہ اس بصیرت کا ذکر کر رہا ہے جس کے لیے حسن اور خیر اور وجود ہم معنی ہو گئے ہیں۔ افلاطون اپنی حکمت سے اسی نتیجہ پر پہنچا کہ حسن اور صداقت اور وجودِ حقیقی ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ عشق حسن آفریں بھی ہے اور حسن بیں بھی۔ اور اگر حسن بینی حقیقت شناسی ہے تو یہ حقیقت شناسی عشق ہی کی بدولت ہو سکتی ہے۔ افلاطون اور صوفیا کے اسی وجدان کو اقبال نے اس نظم کے ایک شعر میں بیان کیا ہے جو اس نے شیکسپیر کی تعریف میں لکھی:

حسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن
دلِ انسان کو ترا حسنِ کلام آئینہ

اقبال کا نظریہ ہے کہ ماہیتِ وجود کا عرفان محض حواس اور اک یا منطقی عقل

سے نہیں ہو سکتا۔ ادراک اور عقل کعبۂ وجود کا طواف کرتے رہتے ہیں لیکن حریم ذات میں داخل نہیں ہو سکتے۔ یہ عشق ہی کی بصیرت ہے جس میں شاہد و مشہود کی وحدت کا ادراک ہوتا ہے۔ عشق ماہیتِ اشیا کے باطن سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور محض خارج سے اس کا مشاہدہ نہیں کرتا۔ عشق اور علم کا باہمی رابطہ بتاتے ہوئے کارلائل نے بھی کیا خوب کہا ہے کہ

"نارِ عشق سے نورِ علم اس طرح پیدا ہوتا ہے جس طرح مادی آگ سے نور۔" عشق کی آگ ماسوا کے خس و خاشاک کو جلا دیتی ہے۔ لیکن اس سے اصل حقیقت خالص ہو کر نکھر جاتی ہے۔

گذشتہ دو تین سو سال سے طبیعی علوم یا سائنس کا دور دورہ ہے۔ اس دور کو کبھی دورِ عقلیت کہتے ہیں اور کبھی سائنس کا عہد۔ اس سے جو تہذیب اور تمدن پیدا ہوا اس کو فلسفۂ تاریخ کا ایک مفکر تہذیبِ حسی کہتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات مادی ہے۔ زندگی ایک جسمانی چیز ہے۔ ذریعۂ علم محض حواس ہیں۔ ذہن انہی محسوسات کو مرتب کرتا اور ان ہی سے نتائج اخذ کرتا ہے۔ عقل اس ملکہ کا نام ہے جو اس کے مواد کو مرتب اور منظم کرتا ہے اور مظاہر حسی کے باہمی روابط دریافت کر کے انسان کو مادی دنیا میں جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت میں مدد دیتا ہے۔ صحیح منفعت بھی حسی اور مادی ہے، اور صحیح مضرت بھی حسی اور مادی۔ مادی عالم میں جو کون و فساد ہوتا ہے اس میں مقصد کوشی نہیں کیونکہ طبیعی فطرت کا مقاصد سے کوئی واسطہ نہیں۔ مقاصد یا اقدار کے معاملہ میں فطرت کلیتاً بے طرف ہے۔ نیک کی نیکی اور بد کی بدی اضافی کیفیتیں ہیں جو مادی جذب و دفع اور ترکیب و تحلیل سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ترکیب و تحلیل معین ریاضیاتی قواعد کے ماتحت عمل میں آتی ہے۔ مقاصد کے نقطۂ نظر سے یہ عمل بالکل کور انہ ہے۔ علاوہ ازیں کائنات مادی کا ہر عمل جبری ہے اور چونکہ انسانی اجسام بھی اس کائناتِ جبری کے اجزا ہیں اس لیے ان میں بھی جو

عمل ہوتا ہے وہ سراسر جبر فطرت کے ماتحت ہوتا ہے:

دریا کو اپنی موج کی طغیانیوں سے کام
کشتی کسی کی پار ہو یا درمیاں رہے

اس نقطۂ نظر میں اقدار و مقاصد نفس انسانی کی عارضی اور اعتباری کیفیات ہیں۔ بلکہ حقیقت یوں ہے کہ نفس کا کوئی مستقل وجود نہیں جس کی ماہیت جسم اور مادے سے الگ ہو۔ علت و معلول کی کڑیوں میں نفس نہ علت ہے نہ معلول۔ شعور کی روشنی میں آئینہ داری ہے لیکن کسی قسم کی فعلیت نہیں۔ نہ شعور کی علمی کیفیت کوئی موثر عمل ہے اور نہ اس کی ارادی کیفیت۔ جب نفس خود ہی موہوم ہے تو اس کی خودی یا اس کا ارادہ موہوم در موہوم اور عدم در عدم ہے۔ چونکہ فطرت کی ماہیت جبر ہے اس لیے اس کو سمجھنے والی عقل کی ماہیت بھی جبری ہے۔ تمام طبیعی علوم کا دارومدار ریاضیات پر ہے اور ریاضیات کا جبر و لزوم ایسا ہے کہ مثلث خواہ کسی قسم کا ہو، اس کے قوانین بدل نہیں سکتے۔ اس کے تینوں زاویے مل کر لازماً دو قائموں کے برابر ہوں گے۔ متوازی خطوط ازل سے لے کر ابد تک کبھی متقاطع نہ ہو سکیں گے۔ دو اور دو کبھی پانچ نہ ہو سکیں گے۔ اگر کائنات میں کوئی قادر مطلق ہستی ہو تو بھی اس کی قدرت کاملہ ریاضی کے معاملہ میں اپنا اختیار نہیں برت سکتی۔ کائنات سراسر طبیعی ہے اور طبیعیات سراسر ریاضیات ہے اور ریاضیات جبر محکم اور تقاضائے مبرم ہے۔ اس کا منطقی اور لازمی نتیجہ یہی ہے کہ انسان میں کوئی نفس مستقل نہیں اور جس اضافی کیفیت کا نام اختیار ہے وہ اس دھوکے کا دھوکا ہے جسے نفس کہتے ہیں:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی

دریا بوجود خویش موجے دارد
خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

اس حسی تہذیب و تمدن اور نظریۂ کائنات نے دلوں میں یہ بات بٹھا دی کہ

مادّے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعۂ علم نہیں۔ اور کارآمد عقل بھی وہی ہے جسے سائنٹیفک عقل کہتے ہیں جس کے مطابق جو چیز ناپی اور تولی نہیں جاسکتی اور علت اور معلول کی الجھی ہوئی اور لامتناہی زنجیروں کی کوئی کڑی نہیں بن سکتی، اس کے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے:

نہ رہے بانس نہ بجے بانسری

سائنٹفک عقل منکرِ نفس اور منکرِ اختیار ہو گئی۔ انسان، اس کی آرزوئیں اور اس کے مقاصد حقیر ہو کر رہ گئے۔ جمالی اور اخلاقی اقدار سیمیا بن گئیں جب مقاصد و اقدار بے حقیقت اور بے حیثیت ہو جائیں تو کوشش کس بات کے لیے کی جائے؟ حواس کے سوا کچھ نہیں لہذا حواس ہی کے لذت و الم پر زندگی کی بنیاد قائم کر لی جائے۔ حافظ کہتا ہے کہ زندگی کا معمہ عقل کی گرفت میں نہیں آسکتا لہذا اس گتھی کو سلجھانے میں خواہ مخواہ سعی لاحاصل نہ کرو:

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کم تر جو

کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

حافظ و خیام میں مادیت کا فلسفہ نہیں لیکن ایک طرح کی لاادریت پائی جاتی ہے۔ اس قسم کی لاادریت جو حافظ و خیام میں ملتی ہے، یورپ کی حسی تہذیب کو بہت پسند آئی اور خیام اس حسی تہذیب کے مذہب کی انجیل بن گیا۔ اس حسی تہذیب نے دو قسم کے لوگ پیدا کیے۔ ایک وہ جو سائنٹفک عقل کی حقیقت حسی پر ایمان لے آئے اور حسیات کی بنا پر زندگی کو سمجھنے اور ڈھالنے لگے۔ یہ طبقہ صاحبِ یقین تھا اور لاادری نہیں تھا کیونکہ اس کے ساتھ ساتھ عقل کی نارسائی اور محدود استعداد کے قائل بھی پیدا ہو گئے۔ پہلا طبقہ کامل مادیت کی وجہ سے زندگی کو بے معنی سمجھنے لگا کیونکہ مادی عالم میں معنی کا کوئی سوال نہیں۔ عالمِ معنی انسانی ذہنیت کا ایک اختیاری اور سیمیائی عالم ہے۔ معنی نہ سہی لیکن حواس تو حقیقی ہیں۔ محسوسات سے تو انکار نہیں ہو سکتا اور محسوسات

کے ساتھ جو لذت، والم اور گوارائی و ناگواری وابستہ ہے وہ تو ایک حقیقی احساس ہے لہذا احساس ہی میں گوارائی پیدا کی جائے:

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست
بیار بادہ کہ ایام غم نخواہد ماند
چناں نماند، چنیں نیز ہم نخواہد ماند

لاادری طبقہ جو مادیت کی قطعیت کا مدعی نہ تھا وہ کنہ حیات کے ناقابل فہم ہونے کی وجہ سے محسوسات ہی کے دائرے میں رہ گیا اور اس کا فلسفۂ عمل بھی یہی بن گیا کہ زیادہ سے زیادہ جسمانی لذتیں حاصل کرو اور اگر بھلے آدمی ہو تو دوسروں کی لذتوں کا بھی خیال کر لیا کرو۔ اگرچہ، ایسا کیوں کیا جائے؟ اس کی کوئی معقول وجہ نہیں۔ اس فلسفے کا مسلمہ اصول یہ بھی قرار پایا کہ لذتوں میں مقدار اور کمیت کا فرق ہوتا ہے، اقدار اور کیفیت کا فرق نہیں ہوتا۔ اس کا امام اعظم بنتھم کہتا ہے کہ پڈنگ کے کھانے کی لذت، موسیقی کی لذت، علم کی لذت، کار خیر سے لطف اندوزی اور ہر قسم کی جسمانی لذتیں سب برابر ہیں۔ ان کے حصول میں محض مقدار اور شدت، دور اور نزدیک اور یقینی اور غیر یقینی ہونے کا لحاظ کر کے ریاضیاتی اصول پر عمل کے نیک یا بد ہونے کا فیصلہ کر لیا جائے۔ نیکی لذت آفرینی اور بدی الم انگیزی ہے۔ اس کے سوا انسان کے پاس اور کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔

یہ تھا وہ نظریۂ حیات جس کے خلاف اقبال نے جہاد کیا۔ اس جہاد میں اقبال کوئی مجاہد اول نہیں۔ حکیمانہ مزاج کے مفکر صوفیا محض حسی اور طبیعی عقل کی نارسائی پر پہلے بہت کچھ کہہ چکے تھے۔ لیکن ان کے سامنے زیادہ تر صرف یونانی فلسفے کی عقلیت تھی۔ اقبال کا جہاد عقلیت کے خلاف اس قدر شدید اس لیے ہو گیا کہ مادی اور حسی عقلیت اقوام کی زندگی پر چھا گئی تھی اور محیط کل ہو گئی تھی۔ جس قسم کی عقلیت طبیعی سائنس نے پیدا کی، وہ یونانیوں میں موجود نہ تھی۔

اگر موجود تھی تو خفیف انداز میں۔ یونانی عقلیت سے لازمی طور پر الحاد پیدا نہ ہوتا تھا اور نہ زندگی معنی سے معرا ہوتی تھی۔ افلاطون اور سقراط کی عقلیت مادّیت سے ماوراء تھی اور مادّی اور محسوس عالم محض اس کا سایۂ بے مایہ تھا۔ لیکن دورِ جدید میں عقلیت محسوسات اور متغیر مادّی کیفیات کا ظلِ بے حقیقت بن کر رہ گئی۔ اقبال اور اس کے دوسرے ہم نوا مفکرین کو اس خوف ناک عقلیت کے خلاف اپنی تمام قوتیں صرف کرنے کی ضرورت ہوئی جو خارج سے داخل ہو کر باطن کی گلوگیر ہو گئی تھی۔ جس جن کو انسان نے مادّیت کے لوٹے میں سے آزاد کیا تھا وہ پہنائے ارض و سما پر چھا گیا اور اس آزاد کرنے والے کو کھا جانے پر آمادہ ہو گیا۔ وہ انسانی نفس، عقیدۂ خدا و بقا اور مقاصدِ حیات سب کو ایک ایک کر کے نگل گیا۔

اس کے مقابلے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ کائنات مظہرِ حیات ہے اور حیات کی ماہیت مادّی نہیں بلکہ نفسی ہے۔ مادّی حوادث اس نفس کی تخلیقی اور تکمیلی کوششوں کے مظاہر ہیں۔ مظاہر کو عقلِ انسانی عملی زندگی کی خاطر لزوم کے نقطۂ نظر سے سمجھتی ہے۔ لیکن اس جبر و لزوم کو سمجھنے والا نفس خود لزوم کی کوئی کڑی نہیں ہے۔ زندگی کا جوہر خودی اور اختیار ہے اور اس کا عمل تخلیقِ مسلسل۔ اس زندگی کے وجدان کو جو نفس کو براہِ راست حاصل ہوتا ہے، عشق کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر عشق زندگی کی اصل ہے۔ زمان و مکان اور لذت والم کے سب پیمانے وہ خود ہی بناتا اور مظاہرِ حیات کو ان میں ناپتا ہے۔ لیکن ناپنے والا خود ان پیمانوں میں نہیں آتا۔ اس کو تخلیقی ضرورت پیش آئے تو پرانے پیمانے توڑ کر نئے پیمانے بنا لیتا ہے۔

مغرب میں عقلیت کی تعمیر میں ڈیکارٹ سے رخنے پڑنے شروع ہوئے۔ اس نے کہا کہ جواہر دو قسم کے ہیں۔ ایک شعور اور ایک مادّہ۔ شعور کا الگ ایک آئین و نظام ہے، اور مادّے کا الگ۔ ان دونوں کے علت و معلول کا سلسلہ الگ الگ ہے۔ ایک طرف کی علت دوسری طرف میں مؤثر فاعل نہیں ہو سکتی۔ ڈیکارٹ

نے وجود کی وحدت کو اس طرح توڑا کہ پھر جوڑ نہ سکا۔ انگلستان میں لاک نے
عقل و علم کا جائزہ بڑی دقتِ نظر اور بڑی شرح و بسط سے لیا اور کہا کہ نفسِ انسانی
ایک لوحِ سادہ ہے جس پر حواس اپنی قلم کاری سے نقش بناتے ہیں اور تمام
علم حواس ہی سے حاصل ہوتا ہے اور نفس کے اندر تصورات سے ان معلومات
کی شیرازہ بندی ہوتی ہے۔ مادّے کا اصل جوہر اتنا ہی ہے کہ اس میں امتداد ہے
اور وہ مکان کو گھیرتا ہے باقی عالمِ آواز و رنگ و بو سب اعتباری اور اضافی ہے
یہ مادّے کے ثانوی صفات ہیں جو مادّے کے جوہر میں نہیں پائے جاتے بلکہ
مادّہ، آلاتِ حس اور نفس تینوں کے تفاعل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان اضافات
کا کوئی مطلق وجود نہیں۔ اس کے بعد بشپ بارکلے آیا۔ اس نے کہا کہ نفس سے
باہر مادّے کا کوئی مطلق وجود ثابت نہیں ہو سکتا۔ ثانوی صفات کی طرح اس
کے صفاتِ اولیہ بھی محض نفسی کیفیات ہیں۔ وجودِ حقیقی محض نفس ہے جو اعتباری
اور اضافی ارتسامات کا محل ہے۔ خدا نے ان ارتسامات میں ایک مستقل رابطہ
قائم کر رکھا ہے جس سے یکے بعد دیگرے آنے والے مظاہر میں ہماری توقعات
پوری ہوتی رہتی ہیں۔ اس نے کہا کہ از روئے عقل بس اتنا ہی ثابت ہو سکتا ہے
کہ ایک طرف خدا ہے اور دوسری طرف نفوس جن پر خدا معین قواعد سے مظاہر
کا عکس ڈالتا رہتا ہے۔ بارکلے نے از روئے استدلال مادّے کا اس طرح صفایا
کیا کہ وہ آج تک پہلے کی طرح کوئی ٹھوس حقیقت نہ بن سکا۔ اس کے بعد ہیوم
نے ایک قدم اور اٹھایا اور کہا کہ بارکلے کی منطق کو نفس پر بھی لگانا چاہیے۔ نفس
بھی محض ارتسامات اور اثرات کا ایک تسلسل ہے۔ کیفیات خاص معین اور متوقع
طور پر یکے بعد دیگرے آتی ہیں لیکن یہ ثبوت نہیں مل سکتا کہ وہ کسی مستقل جوہر کی
کیفیات ہیں بلکہ ان کیفیات میں بھی مادّی مظاہر کی طرح کوئی لازمی علت و معلول
کا رشتہ نہیں۔ عادتاً ہم ایک منظر کے بعد دوسرے کے ظہور کی توقع رکھتے ہیں اور
یہ توقع ہمارے محدود تجربے میں اکثر پوری بھی ہوتی ہے لیکن اس رشتے میں کوئی

لزوم ثابت نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا وجود نہ مادّے کا ثابت ہوتا ہے اور نہ نفس کا اور نہ مادے اور نفس میں کسی علت و معلول کے لزوم کا پتہ چلتا ہے۔ چلو چھٹی ہوئی۔ عقلِ منطقی کی انتہائی ترقی نے عقل و معقول کے ساتھ عاقل کا بھی صفایا کر دیا۔ شاہد و شہود و مشہود سب مفقود۔ جب ہستی ہی عدم کے برابر ہو گئی تو خالق و ناظم ہستی کی کون تلاش کرے؟ اگر کوئی کرے تو شاید یہ تلاش اس قسم کی ہو کہ ایک اندھا اندھیرے میں ایک کالی بلی کو ڈھونڈ رہا ہے جو کمرے میں موجود بھی نہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ:

نہ ہے زماں نہ مکاں، لاالٰہ الا اللہ

ہیوم کی تشکیک میں جو محض حسی مشاہدے اور منطقی عقل کا لازمی نتیجہ ہے، مادّہ و نفس بے حقیقت ہو گئے۔ اس کے بعد خالق و ناظم ہستی کا ثبوت کہاں سے ملے گا؟ اس کے بعد عقل کی تحدید اور تحقیر کے فلسفے شروع ہوئے۔ یہ نغمہ کانٹ سے شروع ہوا اور اس کی تان برگساں پر آکر ٹوٹی۔ کانٹ نے کہا کہ عقل نظری وجودِ مطلق کو جو اپنی کنہ میں کبھی قابل فہم نہیں ہوسکتا، اپنے سانچوں میں ڈھال کر ایک منظم مظاہر کا عالم تعمیر کر لیتی ہے۔ عقل کا یہ عالم مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے۔ اس سے الگ عقل عملی یعنی اخلاق کا عالم ہے جس کے سانچے الگ ہیں۔ خارجی فطرت میں جبر ہی جبر ہے اور باطنی اخلاقی ارادے کی اصلیت اختیار ہے۔ ان دو متضاد عالموں کا ربط عقل معلوم نہیں کر سکتی۔ البتہ عقلِ ایمانی اس تضاد کے ارتفاع کا یقین دلا سکتی ہے۔ عقل بحیثیت عقل محدود اور بے بس اور اس کا وظیفہ ظواہر کے روابط کو جبر کی کڑی میں پرونا ہے جس سے سائنس پیدا ہوتی ہے۔ عقل کی اس بے بسی کو دیکھ کر کانٹ سے بعد آنے والے اکابر مفکرین بعض تصوف کے انداز کی مابعد الطبیعیات میں پناہ گزیں ہوئے اور بعض نے اور اور راستے اختیار کیے۔ حقیقت تک عقل کی نارسی ایک مسلّم سا عقیدہ بنتی گئی۔ شوپن ہارنے کہا کہ کائنات ایک اندھی مشیتِ حیات کا مظہر ہے۔ اس میں

اندھا دھند زندگی پیدا کرنے کا جذبہ ہے اور یہ زندگی سر بسر تنازع للبقا اور پُر آلام ہے۔ اس کے نہ کچھ معنی ہیں، نہ منزل، نہ مقصود۔ سب سے اچھا راستہ وہ ہے جو اس سے چھٹکارے کی سبیل بتائے۔ نٹشے نے جس سے اقبال بھی متاثر معلوم ہوتا ہے، یہ کہا کہ اصل وجود نہ مادّہ ہے اور نہ عقلِ محض بلکہ ایک اخلاقی ارادہ ہے، جو کائنات کو تکمیلِ خیر کی مشق کے لیے ظہور میں لاتا ہے۔ جدوجہد اس کی فطرت ہے۔ کائنات کی آفرینش بھی ایک قسم کا اخلاقی عمل ہے۔ انائے مطلق، جسے خدا کہہ لیجیے، اپنے لیے میدانِ عمل اور تختۂ مشق چاہتا ہے۔ تمام کائنات اس کا تختۂ مشق ہے۔ خودی ہی سے جہاں پیدا ہوا اور خودی کی لامتناہی تکمیل ہی مقصودِ حیات ہے۔ تمام موجودات، معقولات اور مقاصدِ حیات اسی تکمیل کوش اور جہد پسند خودی کے رہینِ منت ہیں۔ فلسفے کے ان اماموں میں آخری امام برگساں تھا جس نے کہا کہ نہ مادّہ اصل وجود ہے اور نہ عقل کوئی اساسی حقیقت اصل حقیقت ارتقا پسند حیات ہے جو ہمارے معنوں میں نہ مادّی ہے، نہ عقلی، نہ اخلاقی۔ جس کو ہم عقل کہتے ہیں اس میں کوئی تخلیقی صلاحیت بھی نہیں، اور وہ وجود کی عینیت کا آئینہ بھی نہیں بن سکتی۔ مادّہ حیات کی ایک افسردہ، پس ماندہ اور مردہ صورت ہے اور جو عقل اس کو سمجھنے میں صرف کی جاتی ہے وہ بھی اسی کی ہم رنگ ہو کر ہی اس کو سمجھ سکتی ہے۔ جذبۂ حیات آفرید کاری ہے جو نہ حواس کی گرفت میں آسکتی ہے اور نہ عقل کی گرفت میں۔ طبیعی سائنس اور ریاضیاتی اصول زندگی کا پوسٹ مارٹم کر سکتے ہیں لیکن زندگی کی اصلیت اور ماہیت تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اصل چیز زندگی ہے جس کا کام نت نئی آفرینش ہے۔ وہ کسی قواعد کی پابند نہیں۔ جب وہ کچھ پیدا کر سکتی ہے تو عقل اس میں سے قواعد تلاش کرتی یا اپنی سہولت کے لیے وضع کر لیتی ہے۔ یہ قواعد مادی عالم کی گتھیوں کو سمجھنے اور ان کے اندر اپنا عملی راستہ دریافت کرنے کے کام آتے ہیں۔ سبھی علم نباتات سے اگتا ہے، نہ کوئی فطری شاعر عروض کی بدولت شعر کہتا ہے اور نہ کوئی فطری نغمہ

یا نالہ موسیقی کے ریاضیاتی اصولوں کے ماتحت پیدا ہوتا ہے:

فریاد کی کوئی لَے نہیں ہے　　　نالہ پابندِ نَے نہیں ہے

اس زندگی کا اصل اور گہرا احساس وجدان سے ہوتا ہے۔ عقل زندگی کے خارجی ماحصل کو ناپتی تولتی پھرتی ہے اور وجدان بہ یک جست اس کے باطن میں پہنچ جاتا ہے۔ یہاں برگساں کے نتیجۂ فکر کے ڈانڈے تصوف سے جا ملتے ہیں۔ صوفیانہ وجدانیات کئی قسم کے ہیں۔ ان میں سے ایک وجدان ہستیٔ مطلق کی خلاقی کا ہے جس کی تجلی میں تکرار نہیں ہوتی۔ کل یوم ھو فی شان۔ یہ وجدان حیاتِ مطلقہ یا ہستیٔ حی و قیوم سے مسلسل حیات و کائنات کے سرزد ہونے کا وجدان ہے۔ برگساں صوفی نہیں تھا لیکن وہ وہاں تک جا پہنچا جہاں تک عقل راہنمائی کرکے خود پیچھے ہٹ جاتی ہے۔ اقبال محض دوسرے حکما اور صوفیا کا خوشہ چین نہیں ہے لیکن اس نے برگساں کے اس وجدان کو رومی جیسے صوفی کے وجدان سے جا ملایا۔ دونوں کو صحیح پایا اور دونوں سے لطف اٹھایا اور اس مئے دو آتشہ سے ایسا سرمست ہوا اور اس طرح نغمہ ریز ہوا کہ اس کی مثال دنیا کے تمام ادب میں ڈھونڈنے سے بمشکل ملے گی۔ کم از کم اردو، فارسی، اور عربی میں اس بارے میں اس کا کوئی عدیل نہیں ہے۔ اقبال اس وجدان کو عشق کہتا ہے اور جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں برگساں نے بھی آخر میں اس کو عشق ہی کہا اور اس کو انبیا و اولیا کا وجدان اور ان کے عالم گیر اخلاق اور محبت کا سرچشمہ گردانا۔ اقبال برگساں اور رومی دونوں کا اس قدر ہم فکر، ہم ذوق اور ہم نوا ہے کہ یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کہاں اس کا شعر طبع زاد ہے اور کہاں ایک مرشد اور دوسرے مفکر کے زیر اثر کہا گیا ہے۔ عقل اور وجدان کے باہمی ربط یا تضاد کے متعلق برگساں نے بڑے بلیغ حکیمانہ نکتے پیدا کیے ہیں اور دل نشین دلائل سے استدلال کیا ہے۔ جابجا بڑی بلیغ تشبیہات سے بھی مطالب کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس مضمون میں جس قدر انوکھے افکار اور دلآویز تشبیہات اقبال کے کلام میں ملتے ہیں اسی قدر

برگساں کے ہاں دستیاب نہیں ہوتے۔ اقبال اس وجدان کو دل کا وظیفہ سمجھتا ہے عقل و خرد کا تانا بانا دماغ بنتا ہے۔ اگر عشق کا خلاقی جذبہ نہ ہوتا تو کائنات بے ہنگام اور افسردہ ہوتی:

تہی از ہاوہوئے میخانہ بودے گلِ ما از شررِ بیگانہ بودے
نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

مادی کائنات زندگی کی پس ماندہ و درماندہ کیفیت ہے۔ مادّہ ازل سے ابد تک ریاضیاتی آئین کے دائرے میں بے تحدید اپنے آپ کو دہراتا رہتا ہے۔ اس کو زندگی سے الگ کرکے دیکھو تو وہ ایک بزمِ خموشاں ہے۔

عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
ورنہ ایں بزمِ خموشاں ہیچ غوغائے نداشت

اس کے ساتھ غالب کا شعر پڑھیے:

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا
درد کی دوا پائی دردِ لادوا پایا

اور پھر رومی کے ان اشعار کا لطف اٹھائیے:

دورِ گردوں را ز موجِ عشق داں
چوں نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جمادی محو گشتے در نبات
کے فدائے روح گشتے نامیات

عقل کی اس کوتاہی اور عشق و وجدان کی اس حقیقت رسی کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عقل کا بھی حق ادا کیا جائے اور اس کے ساتھ بھی انصاف کیا جائے۔ حکما نے عقل پر بہت بھروسہ کیا ہے اور خود خدائے حکیم نے بھی عقل کی بہت تعریف کی ہے۔ قصہ مختصر یہ ہے کہ عقل کے کئی مدارج اور کئی اقسام ہیں۔ بقول مولانا روم ایک جمادی عقل ہے اور ایک نباتی عقل۔ ایک حیوانی عقل ہے اور

ایک انسانی عقل اور ان سب سے اوپر ایک عقلِ نبوی ہے۔ دوسری طرف یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک عقل حسی یا عقلِ طبیعی ہے اور ایک اخلاقی یا روحانی یا وجدانی عقل ہے۔ جو لوگ برٹرنڈرسل کی طرح سائنٹفک عقل ہی کو عقل کہتے ہیں، وہ حسن و عشق کے اقدار شناس شعور یا احساس کو عقل نہیں کہتے اور اس کو وجودِ مطلق میں کوئی مستقل حیثیت کی چیز نہیں سمجھتے۔ اقبال کی قسم کے صاحبِ دل لوگ عشق والی عقل کو حسی اور طبیعی اور منطقی عقل سے بالاتر خیال کرتے ہیں۔ وہ اس سے کم تر عقلوں کے منکر نہیں لیکن جب یہ جزوی عقلیں اپنے آپ کو عقلِ کل کہنے لگتی ہیں اور وجدانات کے آڑے آتی ہیں تو خواہ مخواہ ان کی کوتاہی کی قلعی کھولنی پڑتی ہے۔ یہی کام اقبال نے کیا ہے۔ وہ عقلِ جزوی کی تحقیر کرتا ہے لیکن اس عقل سے بہرہ مند ہونا چاہتا ہے جو وجدان سے ہم آغوش ہے:

زمانہ، ہیچ نمی داند ایں حقیقت را
جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است

ہر دو بمنزلے رواں، ہر دو امیرِ کارواں
عقل بحیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں
عقلے کہ جہاں سوزد، یک جلوۂ بے باکش
از عشق بیاموزد، آئینِ جہاں تابی

نوا مستانہ در محفل زدم من ۔۔۔ شرارِ زندگی بر گل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر ۔۔۔ خرد را بر عیارِ دل زدم من

اقبال نے ایک روز مجھ سے بیان فرمایا کہ برگساں بھی اس کا قائل ہے کہ خرد بھی اپنی تیزی اور لطافت سے وجدان کے قریب پہنچ جاتی ہے۔ اسی خیال کو اس شعر میں ادا کیا ہے:

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست؟
خرد چوں سوز پیدا کرد، دل شد

دل از سوزِ تپش دل بود لیکن
چو یک دم از تپش افتاد گِل شد

عشق کے رمز آشنا رئیس المتغزلین جگر مراد آبادی کا بھی اسی مضمون کا ایک شعر سن لیجیے:

الٰہی کس طرح عقل و جنوں کو ایک جا کر لوں
کہ منشائے نگاہِ عشوہ زا یوں بھی ہے اور یوں بھی

اقبال کا دعویٰ ہے کہ میں نے اپنے کلام میں جن حقائق کو بیان کیا ہے وہ میں نے قرآن سے اخذ کیے ہیں، لیکن تمام قرآن میں کہیں عشق کا لفظ نہیں ملتا نہ کہیں حدیث میں یہ اصطلاح نظر آتی ہے۔ شعرائے جاہلیت کے کلام میں بھی یہ لفظ نہیں آیا۔ عشق عربی زبان کا لفظ ہے اور اگر قرآن بھی انہی حقائق کو منکشف کرنا چاہتا تھا جنھیں اقبال نے بیان کیا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن نے یہ اصطلاح کیوں استعمال نہیں کی؟ مجھے مولانا عبدالسلام ندوی کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ جن معنوں میں رومی اور فارسی کے شعرائے متصوفین اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں، وہ معنی فلسفۂ اشراق کے دروازے سے اسلامی فلسفہ و تصوف اور ادبیات میں داخل ہوئے ہیں۔ حکمۃ الاشراق کا اساسی نظریہ یہ ہے کہ ہر بلند نور کو نیچے کے نور پر غلبہ و اقتدار حاصل ہے اور نیچے کا نور بلند نور سے محبت رکھتا ہے۔ غلبے کے لیے قہر کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور محبت کے لیے مہر کا لفظ۔ اور اسی قہر و مہر سے نظام عالم کا وجود وابستہ ہے۔ اسی کے ساتھ یہ نظریہ وابستہ ہے کہ تمام ہستی خدا سے سرزد ہوئی ہے۔ سرزد ہو جانے کے بعد وہ جدائی سے بے تاب ہو کر پھر اپنی اصل سے متحد ہونا چاہتی ہے۔ کل شئی یرجع الیٰ اصلہ:

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

مولانا روم کے ہاں یہ بنیادی عقیدہ ہے جس کو انھوں نے مثنوی میں طرح طرح

طرح سے بیان کیا ہے:

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش
جفت جفت و عاشقاں جفت خویش
ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ
راست ہمچو کہربا و برگِ کاہ
آسماں گوید زمیں را مرحبا
با توام چوں آہن و آہن ربا
میل ہر جزوے بہ جزوے می نہد
ز اتحاد ہر دو تولید ی جہد

عشق کا یہ نظریہ کہ وہ کائنات کی تکوین و بقا و ارتقا کا باعث اور ضامن ہے، فلسفۂ اشراق کی طرف سے آیا لیکن صوفیانہ وجدان نے اس کی تائید کی۔ یہ فلسفہ اور تصوف ایک دوسرے کا آئینہ بن گئے۔ فرق صرف یہی تھا کہ ایک میں دانش تھی اور دوسرے میں بینش۔ ایک سوانح نگار نے بوعلی سینا اور ابوسعید ابوالخیر کی ملاقات کا حال لکھا ہے کہ بوعلی از روئے حکمت حیات و کائنات کی حقیقت بیان کرتے رہے اور جب بہت کچھ کہہ چکے تو ابوسعید ابوالخیر نے بس اتنا کہا کہ ہر چہ تو می دانی، من می بینم۔

مولانا روم کے زمانے میں تین گروہ تھے جو خدا رسی کے تین مختلف راستوں پر گامزن تھے۔ ایک عابد و متقی گروہ جو شریعت پر کاربند اور عبادات میں منہمک ہو کر خدا کی خوشنودی اور ثوابِ آخرت کا طالب تھا دوسرا وہ گروہ جو فلسفہ اور علم الکلام کے ذریعے سے حقائقِ حیات تک پہنچنے کا مدعی تھا اور تیسرا وہ گروہ جو عشق ہی کو حقیقت سمجھتا تھا اور اس کے مقابلے میں عبادت اور عقل کو ادنیٰ خیال کرتا تھا۔

یک زمانے در حضورِ اولیا   بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

اور عقل و حکمت کے متعلق یہ فتویٰ تھا کہ:

پائے استدلالیاں چوبیں بود پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

رومی اور اقبال دونوں کے ہاں عقل اور عشق کا جا بجا موازنہ ملتا ہے لیکن رومی کے زمانے میں فلسفہ زیادہ تر یونانی فلسفہ تھا اور عشق سے مراد صوفیا کا جذب و مستی تھی۔ اقبال جس عقل سے ٹکر لیتا ہے وہ خالی مابعد الطبیعیاتی نظریات اور منطقِ انتزاعی کا ہوائی قلعہ نہیں۔ عصرِ حاضر کی عقل مادّی سائنس کی اساس اور اس کی پیداوار ہے۔ زندگی کے تمام شعبوں میں اس کی ہمہ گیری یونانی فلسفے کے تخیلات سے کہیں زیادہ ہے۔ اس عقل نے مادّی فطرت کی تسخیر سے وہ وقار اور اقتدار پیدا کیا ہے جو خالی ظنی اور منطقی فلسفہ کو حاصل نہیں ہوا تھا۔ یہ عقل خارجی فطرت کی تسخیر سے خدا اور روح اور تمام اقدار ماورائے مادّیت کی منکر ہو گئی۔ اقبال کو جس عقلیت کے خلاف جہاد کرنا پڑا، اس کی قوتیں بڑی منظم اور مستحکم تھیں۔ زندگی کے ہر شعبے میں اس کے پنجے گڑے ہوئے تھے۔ اس کے مقابلے کے لیے اقبال کے پاس جو عشق تھا، وہ صوفیانہ جذب و مستی نہیں تھی بلکہ قوتِ حیات اور قوتِ تخلیق تھی۔ اقبال کا عشق صوفیانہ انداز کا نہیں جو خودی کو گناہ قرار دے کر 'وجودک ذنب' کا نعرہ لگائے۔ اقبال کے زمانے کی عقلیت کا انداز الگ قسم کا تھا۔ اسی لیے اس کے عشق کی کیفیت بھی یہ نہیں کہ انفرادیت کا قطرہ توحید کے بحر میں اپنے آپ کو کھو دے۔ اس کا عشق خلاقی کو اصلِ حیات سمجھتا ہے اور خدا سے اس لیے رابطہ قائم کرتا ہے کہ وہ اس کی خلاقی سے بہرہ اندوز ہو جائے۔ وہ عالمِ مادّی سے گریزاں نہیں۔ وہ اس کو سمجھنا اور مسخر کرنا چاہتا ہے۔ اس کا رخ عجز کی طرف نہیں بلکہ اقتدار کی طرف ہے۔ اقبال کے ہاں عشق کا مفہوم قدیم تصوف سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ اسی لیے اس نے اس کی شرح میں ایسے نکات بیان کیے ہیں جو قدیم صوفیا کے ہاں نہیں ملتے۔ البتہ رومی کے ہاں جا بجا اس کے اشارے ملتے ہیں۔ لیکن اقبال نے ان اشاروں سے

ایک عظیم الشان جہانِ معنیٰ تعمیر کیا ہے جس کا معمار وہ خود ہی ہے۔ عقلِ منطقی، عقلِ مادّی اور عقلِ جزئی پر کڑی تنقید کرنے کے باوجود بھی وہ اس کے صحیح مقام کو پہچانتا ہے اور اس کا خواہش مند ہے کہ اس عقل سے خود مسخر ہونے کی بجائے وہ عشق کی قوت سے اس کو مسخر کرکے عشق اور عقل کی آمیزش سے اپنی خلاقی میں اضافہ کرے:

خودی ہو عقل سے محکم تو غیرتِ جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل

غربیاں را زیرکی سازِ حیات
شرقیاں را عشق رازِ کائنات

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چوں از زیرکی ہمبر شود
نقش بندِ عالمِ دیگر شود

خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

اقبال کا تصورِ عشق اپنے ہر پہلو میں فلسفۂ خودی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے ہاں عشق، جذبۂ ارتقا، ذوقِ تخلیق، ذوقِ تسخیر اور استحکامِ خودی ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں۔ یہ عشق صرف نفسِ انسانی کا خاصہ نہیں بلکہ ہر ذرہ اس سے لذت اندوز اور پرسوز ہے۔ اس تخیل میں غالب اور اقبال ہم نوا ہیں۔ غالب کہتا ہے:

ذرہ ذرہ ساغرِ میخانۂ نیرنگ ہے
دیدۂ مجنوں بہ چشمک ہائے لیلیٰ آشنا

اقبال پھول کے متعلق کہتا ہے:

چہ لذت یارب اندر ہست و بود است؟
دلِ ہر ذرہ در جوشِ نمود است
شگافد شاخ را چوں غنچۂ گل
تبسم ریز از ذوقِ وجود است
من بہ گل گفتم بگو اے سینہ چاک
چوں بگیری رنگ و بو از باد و خاک

گفت گل اے ہوش مند رفتہ ہوش
چوں پیامے گیری از برقِ خموش
جاں بہ تن مارا ز جذبِ این و آں
جذبِ تو پیدا و جذبِ ما نہاں

پھول کی خودی باد و خاک کو تسخیر کرکے جذبِ پنہاں کی کارفرمائی سے رنگ و بو پیدا کرتی ہے۔ اکثر یہ سوال دلوں میں پیدا ہوتا ہے کہ مقصدِ حیات کیا ہے؟ اقبال کے نزدیک حیات خود مقصدِ حیات ہے۔ حیات کا مقصد افزونیِ حیات کے سوا کچھ نہیں، اور یہ افزونی ممکنات کو ظہور میں لانے سے پیدا ہوئی ہے لیکن ممکناتِ حیات لامتناہی ہیں اس لیے یہ تخلیق، ارتقا و ظہور کہیں ختم نہیں ہو سکتا:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

اقبال کے نزدیک جذبۂ عشق کا کام تسخیرِ فطرت ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عشق کس فطرت کی تسخیر کرتا ہے؟ فطرت کے کچھ شعبے انسان سے کم تر دکھائی دیتے ہیں اور کچھ شعبے اور کچھ ہستیاں اس سے بالاتر بھی ہیں۔ اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ انسان ادنیٰ فطرت کو علم و عمل سے مغلوب و مفتوح بنا کر اس کو بلند تر سطح تک اٹھاتا ہے اور اپنے سے اعلیٰ ہستیوں کو اپنے اندر جذب کرکے خود اپنی سطح کو بلند کرتا ہے۔ انفس و آفاق دونوں پر انسان کا عمل، عملِ تسخیر ہی ہے اگرچہ اندازِ عمل کسی قدر مختلف ہوتا ہے:

زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

اس عشق اور عملِ تسخیر کی بدولت انسان بندۂ آفاق نہیں رہتا بلکہ صاحبِ آفاق

ہو جاتا ہے۔ کافر اور مومن کی پہچان بھی اقبال نے یہی بتائی ہے کہ "جو آفاق میں گم ہے وہ کافر ہے اور آفاق جس میں گم ہیں وہ مومن ہے۔"

دو گیتی را بخود باید کشیدن نباید از حضورِ خود رمیدن

اسی مضمون کے دو اور شعر ہیں:

نگہ دیدہ و خود پیمانہ آورد
کہ پیماید جہانِ چار سو را
مے آشامے کہ دل کردند نامش
بخویش اندر کشید ایں رنگ و بو را

پھر ایک جگہ کہتا ہے کہ کائنات کو ایک گھونٹ کر کے پی جاؤ:

فرو بردن جہاں را چوں دمِ آب
طلسمِ زیر و بالا در شکستن

جذبِ عشق ایک بے پناہ چیز ہے۔ اس کی زد سے نہ جہانِ آب و گل بچتا ہے اور نہ ملاءِ اعلیٰ۔ سخر لکم ما فی السمٰوات و ما فی الارض جمیعا۔ سمٰوات و ارض میں ادنیٰ و اعلیٰ تمام مخلوق ہی آجاتی ہے۔ اس لیے کل موجودات عشق کا میدانِ تسخیر ہے۔ اقبال کچھ غلط تو نہیں کہتا کہ میں نے یہ نظریہ قرآن سے حاصل کیا ہے جذبِ عشق اور کمالِ تسخیر کے متعلق رومی کا یہ لاجواب شعر ہے کہ:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اپنے اس شعر میں منتقل کیا ہے:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

جب تک کسی چیز کی محبت دامنگیر نہ ہو، انسان اس کی تسخیر کے درپے نہیں ہوتا۔ بہت سی خارجی فطرت ایسی ہے کہ خدا نے اس کو خود انسان کے لیے مسخر کر رکھا ہے

تاکہ اس کے لیے مزید تسخیر کا سامان مہیا ہو سکے۔ انسان کو عقل اور علم دیا گیا ہے کہ وہ اس کے ذریعے فطرت کو سمجھے اور اس پر قابو پائے۔ عشقِ خام اور عقلِ خام میں تضاد ہو سکتا ہے لیکن عشقِ پختہ اور [illegible]ِ پختہ میں کوئی تضاد نہیں۔ حکمت کا عشق بھی ایک حقیقت ہے جس کو اسپائنوزا خدا کی حکیمانہ محبت یا خدائے حکیم کی محبت کہتا ہے:

زندگی جہد است و استحقاق نیست　　جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر　　ہر کجا ایں خیر را بینی، بگیر
علمِ اشیا علم الاسما ستے　　ہم عصا و ہم یدِ بیضا ستے
علمِ اشیا داد مغرب را فروغ　　حکمتِ او ماست می بندد ز دوغ
جانِ ما را لذتِ احساس نیست　　خاکِ رہ جز ریزۂ الماس نیست

محبت ہی سے خودی حکمت بھی پیدا کرتی ہے اور قوت بھی۔ اسی سے کلیم حکیم بنتا ہے اور حکیم کلیم:

از محبت چوں خودی محکم شود　　قوتش فرماندہِ عالم شود

(مجلہ اقبال، لاہور۔ اکتوبر ۱۹۵۲ء)

اقبال کا فلسفۂ خیر و شر

کسی مذہب یا فلسفے میں خیر و شر کا نظریہ ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان فطرتاً خیر کا طالب اور شر سے گریزاں ہے۔ سقراط کی یہ تعلیم تھی کہ کوئی شخص بدی کو بدی جان کر اس کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ہر قسم کی بدی کا مرتکب اس کو کسی نہ کسی طرح کی بھلائی ہی سمجھ کر کرتا ہے۔ بدی کو بھلائی سمجھنا در اصل ہر قسم کی غلط کاری کی بنیاد ہے اور بدی کا ارتکاب صحیح علم کے نہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی بداخلاقی درحقیقت جہالت کا نتیجہ ہے۔ نیکی علم سے اور بدی جہل سے سرزد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذت اور تسکین کی خواہش بھی فطری ہے۔ ایک ولی بھی آرزو کی تسکین چاہتا ہے اور ایک چور بھی۔ انسانوں میں فرق صرف اس سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس چیز سے لذت حاصل کرتے ہیں۔ عادل کو عدل میں اور رحیم کو رحم میں مزا آتا ہے؛ عالم علم سے لذت اندوز ہوتا ہے اور ظالم ظلم سے۔ چنگیز خاں کے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اس نے اپنے فوجی سرداروں اور درباریوں سے یہ سوال کیا کہ بتاؤ انسان کو سب سے زیادہ لذت کس موقع پر اور کس چیز سے حاصل ہوتی ہے؟ اپنے اپنے مزاج کے موافق مختلف سرداروں نے اس کا مختلف جواب دیا۔ کسی نے حصولِ عزت کا ذکر کیا، کسی نے نشۂ فتوحات کا، اور کسی نے جسمانی لذتوں کا نقشہ کھینچا۔ سب کے جوابات سن کر چنگیز خاں نے کہا کہ تم لوگوں نے جتنی لذتیں بیان کی ہیں وہ سب ادنیٰ درجے کی ہیں اور کسی میں انبساط کی وہ شدت نہیں جو اس موقع پر پیدا ہوتی ہے کہ دشمن کا کٹا ہوا سر تمھارے قدموں کے سامنے پڑا ہو اور اس کی بیوی بچوں کی آہ و زاری اور نالہ و فغاں جو سب نغموں سے زیادہ دل کش ہے، سنائی دے رہی ہو۔ اس سے اندازہ کیجیے کہ انسان کا لذت و الم اور خیر و شر کا معیار کس قدر

مختلف ہوتا ہے۔ کسی مذہب کا اندازہ بھی اسی سے ہو سکتا ہے کہ اس کی تعلیم میں خیر و شر کا کیا مفہوم ہے۔ کسی فرد کا نظریۂ حیات بھی حقیقت میں اسی چیز کا نام ہے کہ وہ کس بات کو خیر اور کس کو شر سمجھتا ہے۔ آیئے اقبال کے فلسفۂ خیر و شر کی تمہید کے طور پر بڑے بڑے ادیان اور مشہور فلاسفہ کی تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالیں تاکہ اس تبصرے کے بعد اقبال کے نظریہ خیر و شر پر روشنی پڑ سکے اور اس کی امتیازی خصوصیت معلوم ہو سکے۔ بدھ مت کو لیجیے۔ گوتم بدھ ایک چھوٹی سی ریاست کے شہزادے تھے۔ زمانۂ بلوغ تک بدھ کو بڑے نازو نعم میں رکھا گیا اور اس امر کا اہتمام کیا گیا کہ وہ خود بھی ہر قسم کے شر سے محفوظ رہے اور دوسرے انسانوں کی بھی کسی قسم کی مصیبت اس کی آنکھوں کے سامنے نہ آئے۔ اس کا شعور خیر محض سے آشنا اور شر و درد آفات سے بیگانہ رہا۔ لیکن یہ قدغن کب تک کام دے سکتی تھی؟ جب زندگی کے حقائق یک بیک اس کے سامنے آئے، اس نے موت، بیماری اور بڑھاپے کا مشاہدہ کیا تو وہ گھبرا گیا اور سوچنے لگا کہ یہ سب کچھ کیوں ہے اور اس سے چھٹکارے کی کیا ترکیب ہو سکتی ہے؟ ہندوستان کے مروجہ ادیان اور فلسفے اس کو مطمئن نہ کر سکے وہ آزادانہ فکر تحقیق اور ذاتی تجربے سے اس نتیجے پر پہنچا جس کو غالب نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں؟

بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ اس خیال سے بھی ایک قدم آگے بڑھا اور ذوق کا ہم نوا ہو کر پکار اٹھا:

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

مہاتما بدھ نے کہا کہ خالی موت سے بھی نجات نہ ہو سکے گی جب تک کہ تمام زندگی کی جڑ یعنی آرزو کا قلع قمع نہ کیا جائے۔ جب تک کسی قسم کی بھی آرزو باقی

رہے گی وہ ضرور زندگی کی کسی شکل میں صورت پذیر ہو گی اور یہ صورت پذیری لازماً باعث الم ہو گی ۔ زندگی کی کوئی چیز قابل اعتنا نہیں ہے ۔ فنائے مطلق کے بغیر نجات محال ہے ۔ جاوید نامہ میں اقبال نے فلکِ قمر کی سیر کا حال لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ وہ وادیٔ طواسین میں پہنچا تو گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی ۔ گوتم بدھ نے اپنا نظریۂ حیات ان اشعار میں بیان کیا :

ہر چہ از محکم و پائندہ شناسی ، گزرد
کوہ و صحرا و بر و بحر و کراں چیزے نیست
از نزد اندیش و ازیں بادیۂ ترسال مگزر
کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست

شاید عالمِ بالا میں پہنچ کر گوتم بدھ نے اپنے نظریۂ حیات میں کچھ تبدیلی کر لی ہو ورنہ اس کی حقیقی تعلیم میں تو "ہستی" بھی نہیں ۔ اس کے ہاں تو خودی یا روح بھی محض مظاہر و حوادث کی سیمیائی کیفیت ہی کا نام ہے ۔ اس کے ہاں زندگی ایسا گھاٹے کا سودا ہے کہ اس کو کسی شرط اور کسی قیمت اور کسی اجر کے ساتھ بھی قبول کرنا اودّیا (جہل) ہے ۔ بالفاظِ دیگر زندگی اپنے تمام مظاہر میں شر ہی شر ہے ۔ اور اگر شر سے نجات حاصل کرنا مقصدِ حیات ہے تو ہر قسم کی زندگی سے منہ پھیر لینا ہی صحیح راستہ ہے :

ترکِ دنیا ، ترکِ عقبیٰ ، ترکِ مولیٰ ، ترکِ ترک
عادمی عدم ، عادمی عدم ، زعدم چہ صرفہ بری عبث

ایسے تمام نظریات گریز کے نظریات ہیں ۔ دنیا اچھی نہیں ، زندگی میدانِ کارزار اور عرصۂ پیکار ہے جس میں جیت کہیں نہیں ، ہار ہی ہار ہے ۔ جو سمجھتا ہے کہ جیتا وہ بھی دراصل ہار رہا ہے ۔

اقبال کو نطشے کے فلسفہ کے بعض پہلو حیات آفریں ہونے کی وجہ سے بہت پسند ہیں ، اگرچہ اس کی نسبت بھی اقبال کی یہی رائے تھی کہ "قلب او مومن دماغش

کا فراست"۔ نطشے کہتا ہے کہ مذاہب حقیقت میں فقط دو ہی قسموں کے ہوتے ہیں: ایک وہ جو زندگی کا اثبات کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کی نفی کرتے ہیں۔ نفی کرنے والے مذاہب میں فنا پر اور فرار پر بہت زور ہے، اور ان سلبی مذاہب میں رہبانیت ہی اصلی روحانیت سمجھی جاتی ہے۔ دوسری طرف اثباتی مذاہب زندگی کو اس کی تمام تلخیوں کے باوجود ایک آزمائش گاہ، میدانِ عمل اور نردبانِ عروج سمجھتے ہیں۔ رکاوٹوں پر غالب آکر سیرت کو قوی کرنا اور مزاحم قوتوں کی تسخیر ان کا مطمحِ نظر ہوتا ہے۔ اقبال کا زاویۂ نگاہ بھی یہی ہے۔ اس کے ہاں خیر و شر کا پیمانہ لذت و الم کا پیمانہ نہیں۔ اس کے ہاں جمود سب سے بڑا شر ہے اور حرکت میں برکت ہے۔ اس کو زندگی کے جمال کے ساتھ اس کا جلال بھی قبول ہے، دلبری کے ساتھ ساتھ اس کو قاہری بھی پسند ہے۔ خدا کی صفات میں سے "کل یوم ھو فی شان" کی صفت اس کے افکار اور تاثرات میں سمائی اور سموئی ہوئی ہے۔ فطرت میں جہاں جتنی زندگی ہے اتنی ہی خلاقی ہے۔ حیات اور خلاقی ہم معنی صفات ہیں۔ اقبال کا مرشد عارفِ رومی کہہ گیا تھا کہ ہر قسم کی کوشش جمود اور خفتگی پر فضیلت رکھتی ہے خواہ وہ کوشش بے ہودہ ہی ہو:

کوششِ بے ہودہ بہ از خفتگی

اقبال بھی اس رنگ میں خیر و شر کے عام معیار سے بلند ہو کر کہتا ہے:

چو از دستِ تو کارِ نادر آید　　　گناہے ہم اگر باشد ثواب است

اقبال کو زندگی میں محض تکرار یا بغیر کسی جدت کے کسی طورِ عمل کو دہرانا روح فرسا معلوم ہوتا ہے۔ اکثر زندگیاں بے جدت و ندرت محض تکرارِ اعمال ہی ہوتی ہیں:

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے　　　عمر یونہی تمام ہوتی ہے

اقبال کو جب فطرت میں بھی شب و روز کی محض تکرار معلوم ہوتی ہے تو وہ اکتا کر خدا سے شکایت کرنے لگتا ہے کہ تو تو خلاق ہے، تیرے ہر فعل میں جدت ہونی چاہیے، تیری آفریدہ فطرت میں یہ بے روح پھیکی سی تکرار کیوں نظر آتی ہے:

طرحِ نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

جدت پسند اور خلاق فطرتوں کو ایسی کائنات بھی جامد معلوم ہوتی ہے جو ایک مقررہ راستے پر چند قاعدوں کو دہراتی رہے اور اس میں ہر وقت نئے عالموں کی آفرینش نہ ہوتی رہے۔ دیوانِ غالب کے بھوپالی نسخے میں اسی نظریۂ حیات کا ایک لاجواب شعر ہے جو عام مطبوعہ دیوان میں نہیں ملتا:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

وہ کہتا ہے کہ تمنائے حیات ہر قدم پر ایک کائنات کی آفرینش کرتی ہے۔ یہ ہماری تمام کائنات ارض و سما تمنا کا ایک نقشِ قدم ہے۔ ضرور ہے کہ اس کا دوسرا قدم کسی اور عالم کی آفرینش کا باعث ہوا ہو۔ ہر روح اس دوسرے عالم کی طرف بڑھنے کے لیے بے تاب ہے لیکن معلوم نہیں کہ وہ قدم کہاں پڑا ہے؟ اقبال کے ہاں خیر، لذت اور سکون کے ہم معنی چیز نہیں کیونکہ زندگی اگر ایک حالت پر قائم ہو جائے تو وہ خیر بھی جمود کی وجہ سے شر بن جاتا ہے۔ عام مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ نیک آدمی اعمالِ حسنہ کا اجر حاصل کر کے جنت ابدی میں مطمئن ہو جائے گا۔ جہاں زندگی کا اضطراب ختم ہو جاتا ہے وہاں ترقی کی ضرورت اور گنجائش نہیں رہتی، مقاصد آفرینی اور ان کے حصول کی کوشش کا کوئی سوال نہیں رہتا۔ بعض صوفیہ جو جنت کے عام تخیل سے اوپر گئے ہیں ان کے ہاں خیرِ مطلق واصل باللہ ہو جانا ہے جہاں سفرِ حیات ختم ہو جاتا ہے، کیوں کہ انسان اپنی آخری منزلِ مقصود پر پہنچ گیا ہے۔ اقبال کا نظریۂ جنت جو اس کے نظریۂ خیر و شر کا آئینہ ہے لذت پرستوں، تن آسانوں اور سکون پسندوں سے بھی الگ ہے اور واصل باللہ یا فنا ہونے والے صوفیوں سے بھی جدا گانہ ہے:

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

وہ ابد الآباد تک جدت آفرینی اور خلاقی کے ساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے۔ اس کے ہاں خیر کا تصور یہ ہے کہ زندگی اپنے ہی ممکنات کو ظہور میں لاتی رہے اور خوب سے خوب تر کی طرف بڑھتی رہے۔ وہ باغ و شاہد و شراب کی جنت میں پہنچ کر آسودہ و مطمئن نہیں ہو سکتا۔ وہ جنت میں پہنچتا ہے تو حور اس سے شکایت کرتی ہے کہ تو رسم آشنائی سے بے گانہ معلوم ہوتا ہے:

نہ بہ بادہ میل داری نہ بمن نظر کشائی
عجب ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی

اقبال اس کا جواب دیتا ہے:

چہ کنم کہ فطرتِ من بمقام در نسازد
دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوب روئے
تپد آں زماں دلِ من پئے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے
طلبم نہایت آں کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہِ ناشکیبے بہ دلِ امیدوارے
دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشتِ جاودانے
نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غم گسارے

ہر موجود سے غیر مطمئن ہو کر غیر موجود بلند تر مقام کی آرزو اور اس کے لیے جد و جہد حیات کا اصلی جوہر ہے۔ مولانا روم کی وہ غزل اقبال کو بہت پسند تھی جس کا یہ شعر ہے:

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آں کہ یافت می نشود آنم آرزوست

میرے طالب علمی کے زمانے میں ایک مرتبہ علامہ اقبال نے مجھ سے فرمایا کہ میں بتاؤں کہ انسان کس وقت مرجاتا ہے۔ کسی آدمی کو اس وقت مردہ شمار کرنا چاہیے جب اس میں نئے افکار کی قبولیت کی صلاحیت جاتی رہے اور اس کے طرزِ فکر اور طرزِ عمل میں کوئی تبدیلی ممکن نہ رہے۔ ایسی حالت میں زندگی زندگی نہیں بلکہ مادے کی طرح محض تکرارِ عمل بن جاتی ہے۔ نور و ظلمت، یقین و گمان، خیر و شر، اور علم و جہل کی کشاکش ہی ہے جس سے زندگی کا ارتقا ہوتا ہے۔

جرمنی کے ایک مشہور فلسفی ادیب لیسنگ کا ایک قول مشہور ہے جو اقبال ہی کے نظریۂ حیات کی عکاسی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر خدا کے ایک ہاتھ میں صداقتِ ازلی ہو اور دوسرے ہاتھ میں تلاشِ حق اور وہ مجھے اس کا اختیار دے کہ ان میں سے جو چاہو وہ لے لو تو میں مؤدبانہ عرض کروں: "اے قادرِ مطلق! صداقتِ ازلی کو تو اپنے پاس ہی رہنے دے اور تلاشِ حق مجھے عنایت فرما، کیوں کہ فقط تیری ہی ذات مطلق ہے۔ ذاتِ مطلق کی یہ خصوصیت ہے کہ تو مطلق حق کا مالک ہوتے ہوئے بھی حیّ و قیوم رہ سکتا ہے۔ مجھے اگر معرفتِ کلی حاصل ہو گئی تو میں زندہ نہ رہ سکوں گا۔ میری زندگی کا جوہر اصلی طلب اور کوشش ہے اور وہ اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے کہ تلاشِ حق میں ہمیشہ مشغول رہے۔" خیر و شر کے متعلق اکثر مذہبوں اور فلسفوں میں یہ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے کہ اگر خدا قادرِ مطلق اور رحیم و کریم ہے تو اس نے شر کو یا شرِ مجسم شیطان کو کیوں پیدا کیا اور فطرت کی الم آفریں اور کرب انگیز کیفیتوں کو عمل پیرا ہونے کی کیوں اجازت دی؟ اقبال کے نزدیک یہ مسئلہ انھیں نفوس کے لیے لاینحل ہوتا ہے جو زندگی کی حقیقتوں سے آشنا نہیں۔ زندگی مزاحمتوں پر مسلسل غلبہ حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر شر یا مزاحمت و الم کا وجود نہ ہو تو خیر بھی مفقود ہو جائے۔ زندگی خیر و شر یا یزدان و شیطان کے

محاربے کا نام ہے۔ تمام سیرت سازی اور روح پروری اسی پیکار کی رہین منت ہے۔ جو یہ پوچھتا ہے کہ زندگی میں شر کیوں ہے؟ وہ حقیقت میں یہ پوچھ رہا ہے کہ زندگی زندگی کیوں ہے؟ اقبال کہتا ہے کہ اگر زلیخا کا شر نہ ہو تو یوسف کے جوہر کیسے کھلیں۔ اگر آتش نمرود نہ ہوتی تو باغ خلیل میں بہار کہاں سے آتی؟ اگر فرعون کا تکبر نہ ہوتا تو موسیٰ کس طرح کلیم اللہ بنتے۔ اگر طوفان نہ ہو تو شناوری کہاں سے ترقی پاتی۔ اگر اندیشۂ ہجراں نہ ہو تو لذت وصال کہاں۔ اقبال کے نزدیک اگر شیطان نہ ہوتا تو جہان بالکل بے لذت اور کور ذوق رہ جاتا۔ شیطان اور شر کی شکایت کرنا زندگی اور خیر حقیقی کی ماہیت سے نا آشنائی کا نتیجہ ہے۔ زندگی کی اصلی بھلائیاں متاع درد اور امکان نقصان ہی سے ظہور میں آتی ہیں۔ عرفی نے حمد میں کیا حکیمانہ مطلع کہا ہے:

اے متاع درد در بازار جاں انداختہ گوہر ہر سود در جیب زیاں انداختہ

فقط جامد طبیعتوں کے لیے ہی شر کا وجود خدا کی رحمت اور ربوبیت سے انکار کا باعث بنتا ہے۔ لذت و سکون جنت پر اقبال کے اعتراضات سنیے:

کجا ایں روزگارے شیشہ بازے بہشت ایں گنبد گرداں نہ دارد
ندیدہ درد زندان یوسف او زلیخایش دل نالاں نہ دارد
خلیل او حریف آتشے نیست کلیمش یک شرر در جاں نہ دارد
بہ صرصر در نیفتد زورق او خطر از لطمۂ طوفاں نہ دارد
کجا آں لذت عقل غلط سیر اگر منزل رہ پیچاں نہ دارد
مزی اندر جہان کور ذوقے کہ یزداں دارد و شیطاں نہ دارد

مسلمانوں کو قرآن کریم نے یہ تعلیم دی کہ مومن خیر و شر دونوں کو من جانب اللہ مانتے ہوئے بھی خدا کو رحیم اور رب مانے۔ یہ متضاد نما عقیدہ اسی حالت میں قابل فہم ہو سکتا ہے کہ خیر و شر کے اس تصور کو صحیح مانا جائے جسے اقبال نے پیش کیا ہے ورنہ خدا بے رحم و عادل اور زندگی داستان الم رہ جاتی ہے۔ (اقبال ریویو، کراچی۔ جنوری ۱۹۶۶ء)

اقبال اور تصوّف

کم و بیش ہزار برس سے وہ نظریۂ حیات اور اندازِ عمل جسے تصوف کہتے ہیں مسلمانوں کی روحانی، اخلاقی اور عملی زندگی کا ایک جزو لاینفک بن گیا ہے۔ طلوعِ اسلام میں نہ کہیں تصوف کا لفظ ملتا ہے اور نہ صوفی کی اصطلاح محققین نے اس پر بہت کچھ تحقیق کی ہے کہ یہ اصطلاحیں کب رائج ہوئیں اور ان کا مفہوم مختلف زمانوں میں کس کس طرح بدلتا رہا ہے۔ اس جگہ ان مباحث کا استقرا کرنا دشوار ہے۔ چند الفاظ میں اس کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ تصوف کا نظریہ یہ ہے کہ دین کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ ہر عمل کی ایک ظاہری صورت ہے اور ایک باطنی کیفیت۔ عبادات کا بھی ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ کتاب الٰہی کا بھی ایک پہلو ظاہر ہے اور دوسرا پہلو وہ ہے جسے حکمت یا معرفت کہہ سکتے ہیں شریعت میں بھی ایک ظاہری پابندی ہے اور ایک اس کی روح ہے۔ یہی حال عام اخلاق کا ہے اور ان آداب و رسوم و قوانین کا جنھیں حقوق العباد کہتے ہیں۔ عبادت میں بھی ایک مرتبہ عبودیت کا ہے لیکن عبودیت خالص اور منزہ ہوتی ہوئی عشق کے درجے تک پہنچ جاتی ہے اور عشق اپنے کمال میں عاشق و معشوق کی دوئی کو مٹا دیتا ہے۔ خدا معبود ہونے کے بجائے محبوب ہو جاتا ہے اور محب محبوب کی صفات سے ہم آہنگ اور یک رنگ ہو کر وجہ اللہ کا ایک رخ بن جاتا ہے۔ شریعت پر اس انداز سے عمل پیرا ہونا کہ بندے کو معرفت اور عشق تک پہنچا دے اور ہر ظاہر کو باطن سے وابستہ کر دے اس کو طریقت کہتے ہیں۔ اخلاق کے بارے میں تصوف یہ ہے کہ انسان نیکی اس لیے نہ کرے کہ اس سے کوئی مادی یا خارجی یا جسمانی جزا ملتی ہے یا ملے گی اور بدی سے اس لیے نہ بچے کہ اس کی وجہ سے ابدالآباد

تک دوزخ کی آگ میں جلنا پڑے گا، بلکہ نیکی کو آپ ہی اپنا اجر اور بدی کو آپ ہی اپنی سزا سمجھے، اس لیے کہ نیکی سے تزکیۂ نفس اور محبت کی مشق اور ترقی ہوتی ہے اور تزکیۂ نفس سے انسان کی ذات صفاتِ الٰہیہ سے بہرہ اندوز ہوتی ہے۔ بدی سے روح کے اندر تاریکی اور پستی پیدا ہوتی ہے، تزکیۂ نفس سے جو علو ذات اور بلندی درجات حاصل ہوتی ہے وہی اجر حقیقی اور جنت الماویٰ ہے اور روح کی تاریکی اور پستی اور معرفت سے دوری اصلی دوزخ ہے۔ تصوف کی بے شمار تعریفیں کی گئی ہیں لیکن ان سب کا لب لباب یہی ہے۔ صوفی معرفت اور محبت سے لبریز ہوتا ہے، اس کا علم اور اس کا عمل، اس کی گویائی اور اس کا سکوت محبت و عرفان کا آئینہ دار ہوتا ہے۔

جس طرح نبی کریمؐ کی تلقین و تعلیم اور نزول قرآن سے قبل بھی دنیا میں اسلام موجود تھا اسی طرح وہ چیز بھی جابجا مختلف رنگوں میں ادیان و ملل میں موجود تھی جسے تصوف کہتے ہیں۔ لیکن جس طرح توحید کے ساتھ رفتہ رفتہ مشرکانہ عناصر جمع ہو گئے تھے اور اسلام کو پھر نئے سرے سے توحید کو منزہ اور پاکیزہ بنانا پڑا اسی طرح قرآن کی تعلیم نے ان عناصر کا بھی جائزہ لیا جو تصوف کے رنگ میں بدھ مت، ویدانت، عیسائیت اور فلاطینوس کی جدید فلاطونیت میں پائے جاتے تھے۔ بدھ مت نے زندگی سے گریز اور ہر قسم کی تمنا کے استیصال کو مقصد حیات قرار دیا اور یہ اصول قائم کر دیا کہ نفی حیات مقصد حیات ہے۔ وہ لا الٰہ سے الا اللہ کی طرف قدم نہ اٹھا سکی اور اس کی صورت، ایسی صورت بن گئی کہ زندگی کے ساتھ خدا کی بھی نفی ہو گئی۔ ویدانت کا نظریۂ تصوف بھی بقا کی بجائے فنا کی تعلیم بن گیا۔ خدا کی ذات کے متعلق نیتی نیتی رہ گیا یعنی خدا یہ بھی نہیں ہے اور وہ بھی نہیں اور زمان و مکاں اور تمام عالم رنگ و بو مایا یعنی سیمیا ہے جس کا نہ کوئی حقیقی وجود ہے اور نہ کوئی مقصد یا مصرف۔ عیسائیت نے دین کو رہبانیت کا مترادف بنا دیا۔ مسیح علیہ السلام نے یہودیوں کے ظاہر پرست مدعیان دین

کو ظاہر سے باطن کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی لیکن ان کے بعد عیسائیت نے یہ غلط راستہ اختیار کر لیا کہ دنیا کی کوئی چیز قابلِ توجہ نہیں اور یہ دنیا چند روز میں ختم ہونے والی ہے اس لیے اس کے کسی پہلو کی تعمیر و تکمیل ایک عبث فعل ہے ظاہر اور باطن، جسم اور روح میں ایک تضاد اور ثنویت پیدا ہو گئی اور یہ باطل عقیدہ راسخ ہو گیا کہ دنیا کی تحقیر و تذلیل اور نفس کشی سے قربِ الٰہی حاصل ہوتا ہے۔ کنبہ سازی اور کنبہ پروری، تجارت اور معیشت، معاشرت اور سیاست سب سے روگردانی کرنا ہی دین کا کمال ہے۔ فلاطینوس نے ذاتِ مطلق کو وراء الورا قرار دیا جس میں نہ کوئی مقصد ہے اور نہ ارادہ اور نہ مخلوق اور نفوس کے ساتھ اس کا کچھ رابطہ ہے۔ تمام ہستیاں مختلف تنزلات سے اس سے خود بخود سرزد ہوتی ہیں۔ تمام زندگی ایک غیر شعوری تنزل کا نتیجہ ہے۔ روح کے واپس ذاتِ مطلق کی طرف عروج کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یکے بعد دیگرے ان تمام تنزلات سے پیچھا چھڑا کر رجعت الی الذات کی کوشش کی جائے، لیکن ذاتِ مطلق میں نہ عقل ہے نہ شعور، نہ ارادہ ہے اور نہ محبت۔ یہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے تنزلات سے پیدا ہوئی ہیں۔ زندگی کا مقصد یہ نہیں کہ فرد اپنے ارادوں کو خدا کے ارادوں کے ساتھ ہم آہنگ کر دے کیونکہ خدا کی ذات میں تو کوئی ارادہ یا مشیت ہے ہی نہیں۔ مختلف قوموں میں تصوف نے علمی اور عملی حیثیتوں میں یہی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ اسلام درحقیقت اس تمام حیات گریز اور فنا پسند تصور کے خلاف ایک زبردست احتجاج تھا۔ اسلامی توحید نے خالق کا مخلوق سے اور علم کا عمل سے اور دنیا کا آخرت سے رشتہ جوڑا، تمام کائنات اور مخلوقات کو خدا کی مشیت اور ربوبیت کا مظہر قرار دیا۔ انسان کو خلیفۃ اللہ علی الارض اور مسخر کائنات بنایا۔ زندگی کی تمام نعمتیں جائز حدود کے اندر اس کے لیے حلال کر دیں اور عمل صالح سے ان میں اضافہ کرنے اور ان کو ترقی دینے کی تلقین کی۔ حقوق اللہ کے ساتھ حقوق العباد متعین کر دیے۔ خدمتِ خلق

کو مقصدِ شریعت، اصل طریقت اور حصولِ معرفت کا ذریعہ قرار دیا۔ مثلاً ہر عالم کے علم کو دین کا اہم جزو بنایا اور انسانوں کے لیے ہمہ سمتی ترقی کے دروازے کھول دیے۔

اقبال نے جب مسلمانوں کی زندگی، اسلام اور تصوف پر غور کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جس طرح دیگر اقوام و ملل میں دین اور تصوف کے ساتھ کچھ مشرکانہ عناصر اور کچھ زندگی سے گریز کی تلقین داخل ہو گئی، وہی کچھ مسلمانوں کی زندگی اور ان کے نظریۂ حیات کا بھی حشر ہوا ہے۔ فرار عن الحیات نے یہ تعلیم عام کر دی کہ اس بات سے ہٹ کر نفی پر زور دیا جائے۔ یکے بعد دیگرے سب چیزوں کو کرتے چلے جاؤ تو علی الاطلاق معرفت حاصل ہو جائے گی۔ دنیا کو بھی چھوڑو اور عقبیٰ کو بھی چھوڑ دو: ترکِ دنیا، ترکِ مولیٰ، ترکِ عقبیٰ، ترکِ ترک۔ کفر و دین کا جھگڑا بھی ایک فضول جھگڑا ہے:

بازیچۂ کفر و دیں بطفلاں بسپار   بگذر ز خدا ہم کہ خدا ہم حرفیست

لا الٰہ کی جگہ لا موجود الا اللہ کا کلمہ وضع ہو گیا اور اس کے معنی یہ لیے گئے کہ اللہ کے وجود کے سوا باقی ہر چیز کا وجود وہمی اور باطل ہے، فریبِ ادراک اور سیمیائے تصور ہے۔ انسان کے لیے اپنے وجود کا احساس نہ صرف وہمی اور اعتباری ہے بلکہ سراسر گناہ ہے۔ یہ نہیں کہ انسانی وجود سے گناہ بھی سرزد ہوتے رہتے ہیں بلکہ خود وجود کا احساس ہی سب سے بڑا گناہ ہے: وجودک ذنب۔ ایک برگزیدہ صوفی لکھتے ہیں کہ دنیا ایسی حقیر چیز ہے کہ جب سے خدا نے اس کو خلق کیا کبھی دوبارہ مڑ کر اس کی طرف نہیں دیکھا۔ غیر اسلامی افکار نے بعض صوفیوں کے ذہنوں سے یہ خیال نکال دیا کہ دنیا خدا کی رحمت اور ربوبیت کا مظہر ہے اور زندگی کا مقصد اس ربوبیت اور رحمت سے عملاً بہرہ اندوز ہونا ہے اور ہر جائز چیز کی محبت محبتِ الٰہی ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ جبر و اختیار کے مسئلے میں بہت سے صوفیا نے جبر کا مسلک اختیار کر لیا، اور

توحیدِ اسلامی کو غیر اسلامی نظریۂ وحدت وجود میں اس انداز سے منتقل کیا کہ اشیا کا وجود اور انسان کا اختیار اس میں ایک بے بنیاد وہم بن کر رہ جائے۔ گلشنِ راز کا مصنف کہتا ہے:

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است   نبی فرمود کہ مانند گبر است

جس کا مذہب جبر نہیں ہے وہ مومن نہیں بلکہ گبر ہے۔ بیدل کہتا ہے:

صورت وہمی بہ ہستی متہم داریم ما
چوں حباب آئینہ طاق عدم داریم ما

عدمی عدم، عدمی عدم، زعدم چہ صرفہ بری عبث

اس قسم کے نظریۂ حیات سے خیر و شر کی تمیز اٹھ جاتی ہے اور جد و جہد کی قوتیں مفلوج ہو جاتی ہیں۔ امریکہ کے مشہور مفکر ولیم جیمز کا قول ہے کہ وحدتِ وجود کا اس قسم کا نظریہ اخلاقی تعطیل ہے۔ جب خیر و شر کا امتیاز اٹھ جائے تو جد و جہد کس لیے کی جائے؟ وحدتِ وجود کا سمندر موجیں مار رہا ہے اور انفرادی ہستیاں اس میں موج و حباب کی طرح اٹھتیں اور ناپید ہوتی رہتی ہیں۔ یہ وحدت نہ کسی کی دوست ہے اور نہ کسی کی دشمن اسی لیے مردِ عارف سے بھی کسی قسم کی دوستی اور دشمنی کا تقاضا نہیں کرتی۔ سحابی کی ایک رباعی ہے:

عالم بخروش لا الٰہ الا ہوست
غافل بہ گمان کہ دشمن است یا دوست
دریا بوجود خویش موجے دارد
خس پندارد کہ یک کشاکش با اوست

ہر کس و ناکس خس یا تنکا ہے جو اس بحر بے کراں میں تھپیڑے کھا رہا ہے۔ اقبال نے اسلام اور نوعِ انسان کی یہ بڑی خدمت کی کہ حقیقی اسلام اور روح پرور تصوف میں سے غیر اسلامی عناصر کو چن چن کر الگ کر دیا۔ اقبال ہر قسم کے تصوف کا مخالف ہوتا تو عارفِ رومی کا مرید کیسے بنتا؟ صحابہ کرام کے بعد صوفیائے کرام

میں سے اس کو رومی سب سے زیادہ حقیقی اسلام کے قریب معلوم ہوا اس لیے کہ رومی جبری نہیں ہے بلکہ اس کا قائل ہے کہ انسان ایک صاحب اختیار ہستی ہے اور اس کو نفس اور خودی اس لیے عطا کی گئی ہے کہ اس کو قوی تر اور وسیع تر کرتا ہوا علم اور عمل میں ترقی کرتا ہوا خدا میں فنا نہ ہو جائے بلکہ الوہیت کو اپنائے خدا کو حاضر و ناظر جان کر عشق کے ذریعہ سے زندگی کو ابھارنا اور سنوارنا مقصدِ حیات ہے۔ ترکِ دنیا خدا کی طرف واپس جانے کا راستہ نہیں۔ دینا اتنا فی اللہ دنیا حسنۃ ترقی کا پہلا اور لازمی قدم ہے۔ اسی راہ پر گامزن ہوتا ہوا انسان ملکوتی صفات پیدا کر سکتا ہے، پیمبرانہ نظر اور عمل کا نمونہ بن سکتا اور آخر میں خدا میں مطلقاً محو یا فنا ہونے کی بجائے الہٰی صفات کو اپنے اندر جذب کر سکتا ہے:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اپنے مرشد عارفِ رومی کے اسی خیال کو اقبال نے اپنے شعر میں باندھا ہے کہ:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

اقبال رومی کی طرح اثباتِ خودی کا معلم ہے اس لیے وہ ہر ایسے تصوف سے نالاں ہے جو ترک اور فنا پر زور دیتا ہے اور اخلاقی و حیات آفریں پہلو سے گریز کرتا ہے۔ وہ خودی کے دوش بدوش بے خودی کے اسرار اور اس کی صداقت سے ناواقف نہیں لیکن اقبال کے ہاں بے خودی بے ہوشی اور ترکِ تمنا کا نام نہیں۔ اس کے ہاں بے خودی وہ کیفیت ہے جو خودی کے ممکنات کو وجود پذیر کرتی ہے اور اس کو کمزوری سے قوت کی طرف اور تنگی سے وسعت کی طرف لے جاتی ہے۔ قرآن کا آدم مسخرِ کائنات ہے اور زندگی کے میدانِ کارزار کا ایک مجاہد سپاہی ہے۔ اصل جہاد خانقاہوں کے زاویوں میں بیٹھ کر محض ذکر اور فکر سے نفس کشی کی مشق نہیں۔ جہادِ اکبر اسی کا نام ہے جو نبی کریم[۲]

اور صحابہ کرام نے کیا۔ غلط تصوف کے ساتھ قناعت اور توکل کا بھی ایک غلط مفہوم پیدا ہو گیا۔ اس تصور کے خلاف بھی اقبال نے جہاد کیا:

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیِ داماں بھی ہے

اپنے دامن کو حرص و ہوا سے نہیں بلکہ بلندیٔ مقاصد سے اتنا وسیع کرو کہ تمام کائنات اس میں سما جائے۔ یہ وسعت تنہائی میں نفس کشی کی مشق سے نہیں بلکہ علم و عمل کی لامتناہی جد و جہد سے حاصل ہوتی ہے۔ غالب کا ایک نہایت لطیف شعر اسی مضمون کا ہے:

ہر چہ در مبدءِ فیاض بود آنِ من است
گل جدا نا شدہ از شاخ بدامانِ من است

معراجِ نبی کے متعلق سرمد کی ایک لاجواب رباعی ہے:

آں را کہ سرِ حقیقتش باور شد | خود پہن تر از سپہر پہناور شد
ملا گوید بر شد احمدؐ بفلک | سرمد گوید فلک بہ احمد در شد

صحیح تصوف جو اسلام میں کسی ایک گہری اور باطنی شکل کا نام ہے، اقبال کے افکار و تاثرات میں جا بجا نمایاں ہے۔ مادی اور منطقی عقل اور عشق کا تقابل تصوف کی اساس ہے۔ اس مضمون میں اقبال نے ایسی گہرائی، ایسی بلندی اور ایسی وسعت پیدا کی ہے جس نے اس کو سنائی و عطار و رومی کی صف میں کھڑا کر دیا ہے۔ بلکہ میرا خیال ہے کہ وہ اس بارے میں متقدمین سے آگے نکل گیا ہے۔ وہ تصوف کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اسلام کی روح پرور، ارتقا پسند تعلیم کو اجاگر کرنا چاہتا ہے۔

(اقبال ریویو، کراچی۔ جنوری ۱۹۶۶ء)

اقبال کے ہاں تقدیر کا تصوّر

اقبال کے تصورات اور افکار میں ہر جگہ ایک نیا زاویہ نگاہ نمایاں ہوتا ہے۔ ملتِ اسلامیہ میں صدیوں سے جو تصورات ذہنوں پر مسلط تھے ان میں سے ہر ایک کے تصور کی تحصیل اقبال نے کی اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مسلمانوں کے ذہنی اور ملی زوال کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ اکثر تصورات کو ایسے معنی پہنا دیے گئے ہیں جو اصل مفہوم سے بہت دور ہیں اور حیات بخش ہونے کی بجائے حیات کش ثابت ہو رہے ہیں۔ مفسروں، فقیہوں اور صوفیوں سے اقبال کو یہی شکایت ہے کہ وہ قرآن اور اسلام کی تاویلوں میں روحِ اسلام سے بہت دور جا پڑے۔ امام رازی کی تفسیر کبیر کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ فیہ کل شیئ الا التفسیر کہ اس میں اصل تفسیر کو چھوڑ کر اور سب کچھ ملتا ہے۔ اکثر اور تفسیروں کے متعلق بھی اقبال کی یہی رائے تھی۔ توحید اور ایمان، قناعت اور توکل، تقلید اور اجتہاد ان سب اساسی تصورات کا مفہوم مسلمانوں کے مذہبی اور عقلی رہنماؤں نے کچھ ایسا بدل دیا کہ زندگی کی تخلیقی قوتیں اس قوم کے اندر سرد پڑ گئیں اور ٹھٹھر کر رہ گئیں:

زبانِ صوفی و ملا سلامے | کہ پیغامِ خدا گفتند ما را
ولے تاویلِ شاں در حیرت انداخت | خدا و جبرئیل و مصطفیٰ را

اقبال کا خیال تھا کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ تقدیر اور تدبیر کا مسئلہ حقیقت میں اہم ترین مسائل میں سے ہے اور کسی فرد یا قوم کی زندگی کا رخ بہت کچھ اس سے متعین ہوتا ہے کہ اس مسئلے کے متعلق اس کا اندازِ فکر کیا ہے۔ اقبال کا تمام کلام خودی کے تعین اور تلقین سے لبریز ہے اور سب باتوں سے زیادہ وہ مبلغِ خودی ہی نظر آتا ہے۔

حقیقت میں اس تبلیغ میں ایک عظیم الشان ذہنی انقلاب مضمر ہے ۔ تقدیر کا مفہوم بھی اسی کی ایک شاخ ہے ۔ اقبال سے پہلے خودی ایک مذموم تصور شمار ہوتا تھا ۔ یہ لفظ غرور اور پندار اور خود غرضی کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا ۔ انسانوں کی تقسیم اس طرح کی گئی تھی کہ بعض خودی پسند ہیں اور بعض خدا پسند اور یہ دو متضاد باتیں شمار ہوتی تھیں ۔ انھیں معنوں میں کسی کا یہ ایک شعر مشہور ہے :

تجھ کو خودی پسند ہے مجھ کو خدا پسند
تیری جدا پسند ہے میری جدا پسند

اقبال سے قبل مسلمانوں کے تمام لٹریچر میں خودی کا لفظ انہی مذموم معنوں میں استعمال ہوتا ہے ۔ پہلے فلسفیوں نے خواہ وہ مادی ہوں یا روحانی کسی نہ کسی رنگ میں انسان کی خودی کو باطل قرار دیا ۔ مادیت میں تو نفسِ انسانی ہی کی کوئی حقیقت نہیں رہتی ، اس میں کسی قسم کی خودی کا تصور کہاں سے پیدا ہو سکتا ہے ۔ مادیت حقیقت میں ایک طرح کی تقدیر پرستی ہے خواہ وہ تقدیر اندھی ہی ہو ۔ تمام اعمال مادّے کے اٹل قوانین سے متعین ہوتے ہیں ، کسی واقعہ کی کوئی غرض و غایت نہیں ہوتی ، حیات و کائنات میں کوئی مقاصد نہیں ، ہر مظہرِ وجود علت و معلول کی زنجیر کی ایک کڑی ہوتا ہے ۔ مادّے کے میکانکی عمل میں ریاضیاتی اصول کا اطلاق ہوتا ہے ۔ جس طرح ریاضیات کے اصول اٹل ہیں اسی طرح ہر علت اور ہر معلول کا عمل ناقابلِ تغیر میکانکی اصول کے ماتحت ہوتا ہے ۔ انسان کا نفس اور اس کے ارادے کسی چیز کو بدل نہیں سکتے ۔ نفس خود ایک بے بس مظہر ہے ۔ تمام ارادے مادّے کے جبر سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کے نتائج بھی مادّی جبر سے ہی ظہور میں آتے ہیں ۔ نیک کی نیکی اور بد کی بدی قابلِ ستائش ہیں اور نہ لائقِ مذمت ۔ مادیت کے اس تصور کا اثر تمام موجودہ سائنس میں نمایاں ہے اور اکثر سائنسدان انسانی زندگی کو بھی اسی جبری زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کے عادی ہیں ۔

مادیت کے علاوہ اکثر مذاہب نے بھی کسی نہ کسی قسم کے تقدیری جبر کو اپنی

تعلیم کا اہم جزو بنا لیا تھا۔ کسی نے کہا کہ آدم و حوا نے ایک گناہ کیا تھا جسے خدا نے معاف نہ کیا اور اس کی تمام اولادیں توارثی جبر کے تحت گناہ کی مرتکب ہوں گی۔ اب ہر انسان ناکردہ گناہ اس پاداش کو لیے ہوئے ہوتا ہے اور وہ اس کو کسی اچھے سے اچھے اعمال سے بھی بدل نہیں سکتا۔ البتہ چند ناقابلِ فہم عقائد کو تسلیم کر لینے سے اس سے چھٹکارا حاصل ہو سکتا ہے۔ کسی نے قانونِ اخلاق کو اس انداز کا قانونِ حیات بنایا کہ ہر نیک و بد فعل ایک ایسی زنجیر کی کڑی ہے جس کا ایک سرا ازل سے اور دوسرا ابد سے ملا ہوا ہے۔ زندگی کی غرض یہ بتائی کہ نیک اور بد دونوں قسم کے اعمال سے ماوریٰ ہو جانا چاہیے، اور اس کا واحد نسخہ یہی ہے کہ ہر ارادے اور ہر خواہش کو ملیا میٹ کر کے خودی کا نام و نشان مٹا یا جائے۔ انسان جب قطعاً بے مدعا ہو جائے گا تو خدا ہو جائے گا یا وہ نہیں رہے گا اور خدا ہی خدا رہ جائے گا یہ نظریۂ حیات مسلمانوں کے تصوف میں بھی داخل ہو گیا اور شعرائے متصوفین نے اس ایک رنگ کے مضمون کو سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ غالبؔ کے ہاں کثرت سے اس مضمون کے اشعار ملتے ہیں:

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

بعض صوفیا نے ایک مقولہ وضع کر لیا، وجودک ذنب۔ یہ نہیں کہ انسان کبھی کبھی گناہ کا بھی مرتکب ہوتا ہے بلکہ سرے سے اس کا اپنے انفرادی وجود کو حقیقی سمجھنا گناہ ہے۔ اصل عرفانِ نفس اس کو قرار دیا کہ نفس کو کالعدم تصور کیا جائے:

گو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگِ گراں اور

انسانی خودی کے نیست ہو جانے کے بعد بس خدا کی ذات اور اس کی صفات کے مظاہر رہ جائیں گے۔ اس کو تقدیرِ الٰہی کہہ لیجیے۔ یہ تقدیر خدا کے اپنے افعال ہی کی تقدیر ہو گی۔ انسان کے اعمال، اس کے ارادے، اس کے مقاصد یا داعیِ عمل،

ثواب وعذاب، ترقی وتنزل سب مجازی اور اعتباری حیثیت اختیار کرکے موہوم و معدوم ہو جائیں گے۔ مادّیت نے مادّے کی ہمہ گیری سے تقدیرِ جبری قائم کرکے انسانی نفس اور اس کی خودی کو سوخت کر دیا تھا۔ اہلِ مذہب نے ایک دوسرا راستہ اختیار کرکے نفس کی خود اختیاری حیثیت کا خاتمہ کر دیا۔ جہاں توحید نے وحدتِ وجود کا رنگ اختیار نہیں کیا اور خالق و مخلوق اور عابد و معبود کی تمیز و تعریف کو قائم رکھا، وہاں بھی خدا کی قدرتِ مطلقہ کا ایک تصور قائم ہو گیا جس سے زندگی میں جبرِ حقیقی اور اختیار مجازی بن گیا۔ خدا قادرِ مطلق ہے، خیر و شر دونوں کا خالق ہے جسے چاہا جیسا بنا دیا۔ خیر و شر کا قانون جاری کر دیا لیکن اختیار کسی کو نہیں دیا۔ نیک سے نیکی کرائی اور اس کو اجر دے دیا اور بد سے بدی کرائی اور اس کو سزا دے دی چونکہ وہ فعال مایرید ہے اور اس لیے اس سے بازپرس نہیں ہو سکتی۔ کائنات کو وجود میں لانے سے قبل ذرے ذرے کی حرکت کو تا ابد متعین کرکے لوحِ محفوظ میں درج کر دیا جہاں سے کوئی حرف ادھر ادھر نہیں ہو سکتا، نہ مٹ سکتا ہے نہ اضافہ ہو سکتا ہے۔ اگر خدا چاہتا تو چور چوری نہ کرتا لیکن اپنی مشیت سے اس نے ایسا چاہا تو اس نے ایسا کیا۔

اسلام کی تعلیم میں خدا کی قدرتِ کاملہ کی بھی تلقین تھی اور انسان کی اپنے اعمال کی ذمہ داری پر بھی زور تھا۔ لیکن تقدیر کے متعلق مسلمانوں کے اکثر مفکرین نے ایسا انداز استدلال اختیار کیا کہ تمام ذمہ داری کالعدم ہو گئی اور شعرا نے کہنا شروع کر دیا:

حافظ بخود نہ پوشید ایں خرقۂ مے آلود
اے شیخِ پاک دامن معذور دار ما را
در کوئے نیک نامی مارا گذر نہ دادند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

میر تقی کہتا ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر تہمت ہے خود مختاری کی
چاہیں ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

آزاد کہتا ہے:

جہازِ عمرِ رواں پر سوار بیٹھے ہیں
سوارِ خاک ہیں، بے اختیار بیٹھے ہیں

اقبال نے اس تمام تصور کے خلاف بغاوت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی خاکِ زندہ نہ تابعِ ستارہ ہے نہ اس پر مادیت کا جبر مسلط ہے اور نہ خدا کا جبر۔ خدا نے انسان کے جسم کو مٹی سے بنایا لیکن اپنی روح اس کے اندر پھونک دی۔ اختیار روحِ الٰہی کا جوہر ہے اس لیے انسانی روح اس جوہر سے کس طرح معرا ہو سکتی ہے۔ انسان کو خلیفۂ کائنات بنایا گیا اور اس کو ایسی قوتیں ودیعت کی گئیں جن کو کام میں لا کر وہ تمام موجودات کو مسخر کر سکے۔ تقدیر پرستوں نے اس خلیفۃ اللہ اور مسخرِ کائنات کو مجبورِ محض اور ذرۂ بے اختیار بنا دیا۔ طلوعِ اسلام کے وقت تقدیر کا صحیح مفہوم اور انسان کا صحیح مقام اور صحیح وظیفۂ عمل سمجھنے والوں نے دنیا کی کایا پلٹ دی، اور اس حقیقت سے آگاہی بخشی کہ انسان کی تقدیر کائنات کی تسخیر ہے۔ آفرینشِ آدم عالم کے اندر ایک زبردست انقلاب تھا اور اس انقلاب کی غایت یہ تھی کہ ایک انقلاب آفریں ہستی کو وجود میں لایا جائے۔ خدائے خلاق نے اپنی مخلوق میں سے ایک نوع کو اپنی خلاقی میں سے حصہ دیا۔ تفصیلی طور پر بنی بنائی اور لکھی لکھائی تقدیر پر گامزن ہونے والی مخلوق حقیقی آزادی اور اختیار سے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے خلاقی میں حصہ نہیں لے سکتی۔ انسان کو خودی اس لیے عطا نہیں ہوئی تھی کہ وہ اس کو باطل قرار دے کر اس کو معدوم کرنے میں مصروف ہو جائے؛ خودی اس لیے عطا ہوئی تھی کہ وہ اس کو بلند کرتا ہوا خدائے قادر کی مشیت کا ہم کار ہو جائے۔ خودی صفاتِ الٰہیہ کو جذب کرتی ہوئی اپنی رضا کو اس کی رضا کے ساتھ اس طرح ملا دے کہ تمیز کرنا دشوار ہو جائے جس طرح لوہا آگ کو جذب کر کے اس کا ہم رنگ اور ہم صفت بن جاتا ہے۔ اقبال کا فلسفۂ تقدیر اس کے فلسفۂ خودی کا ایک حصہ ہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

تفصیلی طور پر معین تقدیر تو اقبال کے نزدیک خدا کو بھی صحیح معنوں میں خلاق نہیں بناتی۔ اس قسم کی قضا تو خود خالق کے لیے قضائے مبرم بن جائے گی۔ خدا کی خلاقی یہ ہے کہ کل یوم ھو فی شان۔ انسانوں نے خدا کے علم کو اپنے علم پر قیاس کر کے اس کی خلاقی کو اس کے ازلی و ابدی طور پر معین تفصیلی معلومات کے ماتحت کر دیا۔ اقبال کے نزدیک خلاقی علم کے ماتحت نہیں بلکہ علم خلاقی کے ماتحت ہے۔ اصلی خلاقی خواہ خدا کی ہو اور خواہ خدا کی مرحمت کردہ انسانی قوت سے سرزد ہو، وہ آزاد ہوتی ہے۔ خلاقی کی آزادی یہی خدا کی تقدیر ہے اور یہی انسان کی تقدیر۔ مسخر کائنات مجبور کائنات کیسے ہو سکتا؟ اقبال کو عارف رومی سے جو عقیدت تھی اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ قدیم صوفیائے کرام اور حکما میں اسی مرشد کامل نے نفی خودی اور جبر محض کے خلاف زور شور سے احتجاج کیا۔ جس وقت ایک طرف یونانی حکمت نے اور دوسری طرف فنا پسند تصوف نے انسان کی خودی کو باطل کر دیا تھا اس وقت رومی نے یہ آواز بلند کی کہ انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ مخلوقات کو مسخر کرتا ہوا آخر میں خدا کو بھی مسخر کرے، اگرچہ اس آخری منزل میں شکار مسخر کرنا اور مسخر ہونا ایک ہی بات ہو جائیں گے:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

خدا کی کبریائی کے سائے میں کچھ ایسے مردان جری بھی نظر آتے ہیں جو فرشتوں کا، پیمبروں کا بلکہ خدا کا بھی شکار کرنے میں لگے ہوتے ہیں۔ اقبال کو رومی کا یہ جری تصور بہت پسند تھا اسی لیے اس نے رومی کے اس خیال کو اپنے ایک شعر میں دہرایا ہے

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ

رومی کے زمانے میں بھی یہ تصور عام ہو چکا تھا کہ جد و جہد کرنا قضا سے خواہ مخواہ کشتی لڑنا ہے۔ توکل اور قناعت اور تسلیم و رضا کے یہ معنی لیے گئے تھے

کہ اللہ اللہ کرو اور جو کچھ خدا دکھائے یا کرائے اس کو صبر و شکر کے ساتھ برداشت کرتے چلے جاؤ۔ رومی نے مثنوی میں اس موضوع پر بڑی حکیمانہ بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں:

با قضا پنجہ زدن نبود جہاد　　　زاں کہ آں را خود قضا بر ما نہاد

کوشش کرنا قضا کے خلاف جد و جہد کرنا نہیں ہے، خود قضا نے اس جد و جہد کو انسان کے لیے مقدر کر دیا ہے۔ تقدیر قانونِ عمل کا نام ہے کہ خاص قسم کے اعمال سے خاص قسم کے نتائج سرزد ہوں گے۔ چور چوری کرے گا تو اس کی زندگی پر اس کا کیا اثر ہوگا، اس کا نام تقدیر ہے۔ یہ نہیں کہ ازل سے معین ہو گیا تھا کہ فلاں شخص فلاں وقت ضرور چوری کرے گا۔ اگر تقدیر کا یہ مفہوم ہو، تو قانونِ اخلاق اور جزا و سزا سب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے تقدیر کا صحیح مفہوم سمجھایا تھا اور اس مفہوم کو سمجھ کر عمل کرنے والوں کو خلافتِ الٰہی عطا ہوئی تھی۔ غلط بیں مفسروں نے اسی قرآن سے ترکِ دنیا کی تعلیم کو اخذ کرنا شروع کر دیا اور جد و جہد کرنے والی قوموں نے ان کو پیچھے چھوڑ دیا۔

اسی قرآں میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

ایک نظم میں اقبال نے تقدیر پر غور کرتے ہوئے افراد اور اقوام کی تقدیر کے متعلق دو الگ الگ خیالات پیش کیے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ فرد کی تقدیر تو بعض اوقات ہمارے لیے اچھی طرح قابلِ فہم نہیں ہوتی۔ کہیں کوئی اہل ذلیل نظر آتا ہے اور نااہل معزز و باوقار۔ کہیں دانا کو رزق سے محرومی ہوتی ہے اور ناداں کو بے کوشش بہت کچھ مل جاتا ہے۔ کہیں خردمند محکوم ہے اور بے خرد حاکم۔ نااہل صاحبِ اقتدار ہے اور جوہرِ ذاتی رکھنے والا بے دل اور خوار۔

یہ راز تو عقل پر منکشف نہیں ہوتا۔ لیکن قوموں کی تاریخ اس حقیقت کو ضرور واضح کرتی ہے کہ قوموں کی تقدیر صریح طور پر ان کے اعمال کے ساتھ وابستہ ہے:

نا اہل کو حاصل ہے کبھی قوت و جبروت
ہے خوار زمانے میں کبھی جوہر ذاتی
شاید کوئی منطق ہو نہاں اس کے عمل میں
تقدیر نہیں تابعِ منطق نظر آتی
ہاں ایک حقیقت ہے کہ معلوم ہے سب کو
تاریخِ امم جس کو نہیں ہم سے چھپاتی
ہر لحظہ ہے قوموں کے عمل پر نظر اس کی
براں صفتِ تیغِ دو پیکر نظر اس کی

(اقبال ریویو، کراچی۔ جنوری ۱۹۶۶ء)

اقبال اور اسلامی ثقافت

انیسویں صدی کے وسط میں حالی نے مسلمانوں کی پستی پر آنسو بہاتے ہوئے یہ رباعی کہی تھی:

پستی کا کوئی حد سے گذرنا دیکھے
اسلام کا گر کر نہ ابھرنا دیکھے
مانے نہ کوئی کہ مد ہے ہر جزر کے بعد
دریا کا ہمارے جو اترنا دیکھے

گذشتہ دو صدیوں میں اقوام عالم میں عظیم الشان انقلابات ظہور میں آئے۔ طبعی سائنس کی ترقی نے علمی انقلاب پیدا کیا۔ فطرت کی مادّی تسخیر نے صنعتی اور معاشی زندگی دگرگوں کر دی۔ جمہور نے بیدار اور خودشناس ہو کر تخت و تاج تاراج کر ڈالے۔ ہر جگہ سرمایہ داری اور جاگیرداری کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی۔ ہر جگہ مذہب کے نام پر پیدا شدہ توہم پرستی اور رجعت پسندی کا بازار سرد پڑ گیا۔ لیکن انقلابات کے اس محشر میں مسلمان اقوام کی یہی کیفیت رہی کہ:

سرہانے میرؔ کے آہستہ بولو   ابھی ٹک روتے روتے سو گیا ہے

سوداؔ کے جو بالیں پہ اٹھا شورِ قیامت   خدامِ ادب بولے ابھی آنکھ لگی ہے

مغربی اقوام مسلمانوں کی پرانی حریف تھیں۔ جیسے جیسے ان کا اقتدار بڑھتا گیا مسلمان مغلوب اور محکوم ہوتے گئے۔ حریفوں کو یہ کہنے کا موقع ہاتھ آیا کہ تمام مسلمان اقوام میں اسلام ہی ایک قدرِ مشترک ہے۔ جہاں جہاں مسلمان ہیں وہاں دو چیزیں مشترک اور دوش بدوش پائی جاتی ہیں۔ ایک اسلام اور دوسری پستی و ذلت۔

لہٰذا یہ نتیجہ نکلا کہ اسلام ہی ان اقوام کی پس ماندگی کا ذمہ دار ہے۔ ملتِ اسلامیہ جو اپنے تئیں خدا کی چہیتی ملت سمجھتی تھی، یا تسلیم و رضا میں مُہر بہ لب تھی یا خدا سے شکوہ سنج۔ یہ شکوہ اقبال کے قلب سے بھی نکلا:

جرأت آموز مری تابِ سخن ہے مجھ کو
شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو

اب مسلمانوں کے ایک طبقے نے کہنا شروع کیا کہ یہ سب تباہی اس لیے آئی ہے کہ مسلمان حقیقت میں مسلمان نہیں رہے۔ اسلام کے نام لیوا ہیں لیکن اسلامی زندگی بسر کرنے پر تیار نہیں۔ قولاً توحید کے علم بردار ہیں لیکن عملاً مشرک ہیں۔ اس پر دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ تشخیص اور تجزیۂ حالات تو درست نہیں معلوم ہوتا۔ جو قومیں دنیا کی مالک ہو گئیں اور مسلمانوں پر چھا گئی ہیں ان میں کون سا اسلام یا ایمان ہے۔ کج فہم علما اور بے بصیرت صوفی کہنے لگے کہ دنیا مومن کا قید خانہ اور کافروں کی جنت ہے۔ اصل چیز آخرت ہے جو مومنوں کے لیے مخصوص ہے، خواہ وہ دنیا میں کیسے ہی ذلیل اور ناکارہ معلوم ہوں۔ دنیا چند روزہ ہے۔ دولت اور حکومت آنی جانی چیزیں ہیں۔ مادی اقتدار اور مملکتوں کے عروج و زوال کو دین سے کیا واسطہ؟ جب بر و بحر میں فساد ظاہر ہو جائے تو مومن کو غاروں اور خانقاہوں میں خلوت اختیار کرنی چاہیے۔ مسلمانوں کے افکار میں جب یہ انتشار تھا اور انفرادی و اجتماعی زندگی کا شیرازہ بکھر رہا تھا اس وقت مشیتِ ایزدی نے اس ملتِ خود ناشناس میں اقبال جیسا صاحبِ دل مفکر پیدا کیا۔

اقبال نے مسلمانوں کو یہ بتایا کہ اسلام کی ماہیت کیا ہے اور اس کی اصلی روح کیا ہے۔ اسلام ایک عالم گیر پیغامِ حیات ہے۔ محض چند عقائد کو الفاظ میں دہراتے رہنے سے کوئی ملت نجات اور جنت کی اجارہ دار نہیں بن سکتی۔ قرآن نازل کرنے والے خدا نے اس اجارہ داری کے متعلق یہود اور نصاریٰ کو

تنبیہ کی تھی، اور خود مسلمانوں کو بھی آگاہ کیا تھا کہ اگر تم نے اس دینِ فطرت سے سرتابی کی جس کے قوانین اٹل ہیں تو دوسری قوموں کو متمکن فی الارض کر دیا جائے گا۔ اقبال نے اس دینِ فطرت پر ایک عارفانہ نظر ڈالی اور مسلمانوں کو بتایا کہ یہ دینِ فطرت اور اقدارِ حیات کے بیشتر عناصر جن اقوام کا جزوِ زندگی بن گئے ہیں، انھوں نے جو ترقی کی ہے وہ اسلام ہی کی تعلیمات کو تجربۂ حیات سے اخذ کر کے اپنا لینے کی وجہ سے کی ہے:

مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور

افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

مسلمانوں کو جو تعلیم خدا کی طرف سے دی گئی تھی وہ بے کوشش ان کے ہاتھ آئی اس لیے وہ اس کی قدر و قیمت بھول گئے۔ جن اقوام نے جد و جہد اور علم و عمل سے ان حقائق کو اخذ کیا وہ ان کے زیادہ قدر شناس ثابت ہوئے۔ کیونکہ ان کو یہ دولت بڑی قربانیوں سے حاصل ہوئی تھی۔ مسلمان اس سبق کو بھول گئے کہ:

میراثِ پدر خواہی علمِ پدر بیاموز

اب سوال یہ پیدا ہوا کہ اگر اسلام مسلمان کہلانے والی اقوام کے ہاتھوں سے نکل گیا اور ایسی اقوام کی زندگی میں عملاً زیادہ دکھائی دینے لگا جو غیر مسلم کہلاتی ہیں تو کیا مسلمان کی نجات اب اس میں ہے کہ وہ مقتدر اور مہذب اقوام کی شاگردی اختیار کر کے محض ان کی نقالی کو اپنا مشرب بنا لے؟ اقبال نے مسلمانوں کو آگاہ کیا کہ محض نقالی اور کورانہ تقلید کبھی حقیقی زندگی پیدا نہیں کر سکتیں۔ کورانہ تقلید ایک قسم کی ذہنی خودکشی ہے:

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب

پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

مقلدین دو قسم کے تھے۔ ایک روایت پرست، ماضی پرست اور مشرق پرست اور دوسرے جدت پرست اور مغرب پرست۔ اقبال ان دونوں قسم کے مقلدوں کو کوتاہ اندیش سمجھتا تھا اور ان سے بیزار تھا۔ کبھی کبھی وہ روحِ اسلام کے بجائے روحِ مشرق کی اصطلاح استعمال کرتا تھا۔ جیسا کہ اس شعر میں ہے:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ مشرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

لیکن وہ اس سے روایت پرست اور جمود پسند مشرق مراد نہیں لیتا تھا۔ چونکہ جغرافیائی حیثیت سے اسلام زیادہ تر مشرق میں ہے اس لیے وہ روحِ مشرق کو بعض اوقات روحِ اسلام کا مترادف قرار دیتا تھا، ورنہ شرق و غرب کے متعلق صحیح اسلامی تعلیم تو وہی ہے جو قرآن میں ملتی ہے کہ نورِ الٰہی لاشرقیہ ولاغربیہ ہے، اور کہتا ہے کہ اس میں کوئی خاص بھلائی نہیں ہے کہ خدا کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے کوئی شخص اپنا منہ شرق کی طرف کرے یا غرب کی طرف کرے۔ حیاتِ ابدی ایک لامکانی مشیت ہے:

بگذر از خاور و افسونیِ افرنگ مشو
کہ نہ یرزد بہ جوے ایں ہمہ دیرینہ و نو

اقبال کے سامنے سوال یہ تھا کہ اسلامی ثقافت کی روح کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ روح کبھی ملتِ اسلامیہ میں کہیں صورت پذیر ہوئی بھی یا نہیں۔ تیسرے یہ کہ مستقبل میں اس کے صورت پذیر ہونے کی کیا توقعات ہیں، اور چوتھے یہ کہ اسلام کی نام لیوا ملت کی کوئی مخصوص حیثیت اور کوئی مخصوص مشن ہے یا نہیں؟

اسلامی ثقافت کی روح کیا ہے اس سوال کا جواب اقبال کے اشعار میں جا بجا ملتا ہے اور اس کے لیکچروں میں بھی اس کی وضاحت ملتی ہے۔ اختصار کے ساتھ اس کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ اسلامی ثقافت کی بنیاد ایک نظریۂ حیات ہے جس کا مرکز و محور اسلامی توحید ہے۔ ایک خلاق ہستی ہے جو ذی شعور، علیم و حکیم ہے۔

رحمت و ربوبیت اس کی فطرت ہے۔ علم اور رحمت کے جوہر اس نے انسان کی ہستی میں ودیعت کیے ہیں۔ جس طرح خدا کی رحمت اور ربوبیت عام ہے اسی طرح انسان کا بھی یہ مسلک ہونا چاہیے کہ اسلام کی تعلیم کے مطابق وہ اپنی استعداد کے موافق عالمگیر رحمت کو اپنا شیوہ بنائے۔ انسان کو اس لیے نہیں پیدا کیا کہ وہ محض کائنات کا تماشائی ہو یا محض عبادت کے انداز میں خدا کی خلاقی اور ربوبیت کی حمد و ثنا کرتا رہے۔ اللہ کی فطرت سے بہرہ اندوز ہو کر اس کو خود عامل اور خالق بننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اسلامی تصورِ توحید حقیقت میں ماہیتِ حیات کا تصور ہے اور اس تصور سے خاص قسم کا فکر اور خاص قسم کی زندگی بطور نتیجہ حاصل ہوتی ہے اسلامی روح یہ ہے کہ انسان میں صحیح قسم کی حریت پیدا کی جائے اور اس کو ہر قسم کے خوف سے نجات حاصل ہو۔ اسلام وہ انسان پیدا کرنا چاہتا ہے جو ہر قسم کے خوف و حزن سے بالاتر ہو۔ اسلام مردِ مومن کو ربِ رحیم و علیم کا دوست اور رفیق بنانا چاہتا ہے۔

قرآن نے یہ کہا کہ انسان بندگی کے لیے پیدا کیا گیا ہے لیکن اس نے عبادات کے مفہوم میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کر دی۔ دیگر ادیان میں عبادت زیادہ تر پوجا پاٹ کا نام تھا۔ قرآن نے سعی علم کو عبادت قرار دیا اور کہا کہ تمام مظاہر فطرت اور انفس و آفاق کے تمام کوائف آیاتِ الٰہی ہیں۔ وسیع معنوں میں کائنات صحیفۂ الٰہی ہے، اور اس کے قوانین کا مطالعہ حقیقی تلاوت ہے۔ اس سے وہ بصیرت پیدا ہوتی ہے جس کی بدولت انسان کو خدا کے علم سے حصہ ملتا ہے زندگی میں حکمت کی تلاش اصل عبادت ہے۔ قرآن نے ظاہری عبادت کو نہیں بلکہ حکمت کو خیر کثیر کہا ہے اور خالی ظاہری عبادت والوں کو تنبیہہ کی ہے کہ افسوس ہے ایسے نمازیوں پر جن کے قلب میں رحمت کا جذبہ نہیں ہے۔ اسلامی ثقافت کی روح یہ ہے کہ تلاشِ حکمت اور جذبۂ رحمت کو دین کی اساس قرار دیا جائے۔ الٰہی صفات کی تدریجی ترقی سے انسان خدا کا خلیفہ بن سکتا ہے۔

جو قوم حکمت سے بے بہرہ ہو اور رحمت کو فقط اپنا اجارہ تصور کرے وہ ربِ رحیم وحکیم سے اپنا رشتہ توڑ لیتی ہے۔ اسلام نے حکمت کے متلاشی اور علم کے طالب کو ظاہری عبادت والے عابد پر اس قدر ترجیح دی ہے کہ دونوں کی فضیلت میں کوئی نسبت نہیں رہتی۔ حکمت مومن کا گم شدہ مال ہے، جہاں بھی ملے وہ اس پر قابض ہو جائے۔ مسلمانوں میں جب تک اسلام کی روح کارفرما رہی انھوں نے ایسا ہی کیا۔ عرب میں کوئی علوم وفنون نہ تھے۔ اسلام نے مسلمانوں کو فقط ایک زاویۂ نگاہ اور ایک اندازِ حیات عطا کیا اور وہ اس قسم کا تھا کہ باقی تمام نعمتیں اور برکتیں اس میں سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ انگلستان کے مشہور عالم وادیب ڈین انج نے تھیوکریسی یعنی دینی حکومتوں پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دینی حکومتیں تاریخِ انسانی میں عام طور پر علوم کی دشمن رہی ہیں، ہاں صرف ایک مستثنیٰ قوم ملتی ہے جس کی حکومت دینی تھی لیکن ابتدائی صدیوں کے مسلمان مشرق ومغرب کے علوم پر اس طرح جھپٹے جس طرح پیاسا پانی کی طرف لپکتا ہے۔

اسلام نے کبھی علوم کو دین کا حریف قرار نہیں دیا، اور مسلمانوں میں کبھی یہ عقیدہ پیدا نہیں ہوا کہ دین ودانش میں کوئی اساسی تضاد ہے۔ اسلامی ثقافت کا بہترین نمونہ اس کی انقلابی تحریک کے آغاز میں ملتا ہے۔ اقبال کی نظر میں بھی بار بار اسی دور کی طرف اٹھتی ہیں۔ وحیِ قرآنی کی ابتدا ہی اس سے ہوئی کہ "اقراء" پڑھ اور اس رب کا نام لے جس نے قلم کے ذریعہ سے انسان کو علم سکھایا۔ اس کے بعد رحمتِ عامہ اور عدل کی تعلیم ہے کہ ان صفات کو فقط مومنوں کی جماعت تک محدود نہ کرو۔ جو لوگ تمھاری طرح کے عقائد نہیں رکھتے ان کے بھی جان ومال اور آبرو کی اسی طرح حفاظت کرو جس طرح اپنے جان ومال اور آبرو کی حفاظت کرتے ہو۔ جتنے مغلوب اور بے کس طبقے ہیں ان کی بے کسی کو رفع کرو۔ ان کے ساتھ عدل کرو، اور ان پر رحم کرو۔ غلاموں کو آزاد کرنے کی کوشش کرو کیونکہ غلامی توہینِ انسانیت ہے، اور جب تک یہ قبیح رسم پوری طرح منسوخ نہیں

ہوتی تب تک اتنا ضرور کرو کہ غلام کو بھی اپنی طرح کا انسان سمجھو۔

جو لوگ تمہارے عقائد نہیں رکھتے ان کے ساتھ رواداری برتو۔ دین میں کسی قسم کا جبر نہیں ہے۔ لا اکراہ فی الدین۔ رواداری کی انتہا کر دی کہ یہ اجازت دے دی کہ ایک غیر مسلم عورت تمہاری اولاد کی ماں ہو سکتی ہے۔ اس رواداری کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ اسلام کو اپنی تعلیم کی صداقت اور اس کی دل کشی پر کامل اعتماد تھا۔ اسے یقین تھا کہ غیر مسلم اگر مسلم سے رابطہ پیدا کرے گا تو مسلم کا اسلام نہیں بگڑے گا۔ اور غیر مسلم کی اسلام پسندی کا احتمال پیدا ہو جائے گا۔ حضرت عمر فاروق رض نے اپنے عیسائی غلام تک کو یہ اجازت دی کہ وہ چاہے تو اسلام قبول کرے اور چاہے تو اپنے آبائی دین پر قائم رہے۔ جب اس نے اپنے آبائی دین پر قائم رہنا پسند کیا تو فاروق اعظم رض نے فرمایا کہ تمھیں اس کا حق حاصل ہے۔ اسلام دنیا میں ایسی ہی آزادی قائم کرنے کو آیا ہے۔ آزادی ضمیر کا جو سبق اسلام نے دیا اور جس طرح اس پر عمل کیا دنیا کی تہذیبی ترقی اس پر کوئی اضافہ نہ کر سکی۔ بلکہ بڑی مہذب اور متمدن قوموں نے افراد سے یہ حق چھین لیا۔ آج جس اسلوب مملکت کو اجتماعیت کہتے ہیں خواہ وہ مارکسزم ہو یا جرمنی کی نازیت یا مسولینی کی فاشیت، ان سب نے افراد سے یہ حق چھین لیا۔

اسلامی ثقافت کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ایک عالمگیر برادری کی بنا ڈالی۔ لسانی، نسلی اور جغرافیائی امتیازات کو انسانی وحدت میں حائل ہونے سے روکا۔ مغربی قسم کی وطن پرستی، نسل پرستی اور رنگ پرستی مسلمانوں نے کبھی قبول نہیں کی۔ مغرب کی تقلید نے مسلمانوں میں آن کردہ جذبات کو ابھارنے کی جا بجا کوشش کی۔ لیکن توی امید ہے کہ اسلامی ثقافت کا وحدت انگیز پہلو ان سے شکست نہیں کھائے گا۔

اسلام صدیوں سے ملوکیت، ملائیت اور غلط قسم کے متصوفانہ افکار سے ملوث ہو کر نظروں سے اوجھل ہو گیا لیکن حقیقی اسلام کے متعلق خدا کا وعدہ

ہے کہ یہ چراغ پھونکوں سے کبھی نہ بجھے گا۔ مسلمانوں میں ہر جگہ بیداری کے آثار نظر آتے ہیں۔ ہر جگہ استبداد کی زنجیروں کو توڑنے کی کوششیں ہو رہی ہیں۔ صدیوں کا جمود اور استبداد یک بیک رفع نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے کچھ وقت لگے گا۔ اس کو پہلے غیروں کے بیرونی استبداد سے نجات حاصل کرنا ہے۔ اس کے بعد یا اس کے ساتھ ساتھ اس کو ان زنجیروں کو بھی توڑنا ہے جو مذہب کے جمود اور معاشرت کی فرسودہ روایات نے اسے پہنا رکھی ہیں۔ اصلی اسلامی ثقافت وہ ہوگی جس میں عالم گیر عدل اور امن کے قیام کے لیے جہاد بھی ہو اور زندگی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کے لیے اجتہاد بھی۔ جہاد و اجتہاد دونوں کے لیے علم کی ضرورت ہے کیونکہ علم ہی سے انفس و آفاق کی تسخیر ہوتی ہے۔ لیکن توحید ہی ایمان کے بغیر علم فقط وہ زیرکی رہ جاتا ہے جس کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں کہ ویسا علم شیطان کو بھی حاصل ہے:

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

(ماہِ نو۔ کراچی۔ اپریل ۱۹۵۴ء)

اقبال کا تصوّرِ خودی

انسان کی نظر باطن سے پہلے خارج پر پڑتی ہے۔ آنکھ خارج کی ہر شے کو دیکھتی ہے لیکن اپنے آپ کو نہیں دیکھ سکتی۔ کہتے ہیں کہ عرفان کی تین قسمیں یا تین پہلو ہیں۔ دنیا شناسی، خدا شناسی اور خود شناسی! اقبال نے بھی جب انسان کی بے بضاعتی کے متعلق خدا سے شکایت کی تو یہی کہا کہ کیا یہ تیرے ہنر کا شہ کار ہے جو نہ خود بیں ہے، نہ خدا بیں ہے اور نہ جہاں بیں؟ انسان مادی اور حیوانی حیثیت میں اپنے ماحول سے دست و گریباں ہوتا ہے۔ گرد و پیش کی اشیا اور حوادث کی ماہیت کو سمجھنا اس کے لیے تنازع للبقا میں ناگزیر ہوتا ہے۔ خارجی مطابقت اور مخالفت سے فرصت ملے تو سوچے کہ خود میری ماہیت کیا ہے؟ یا میں اور میرا ماحول، میری موافق اور مخالف قوتیں، کہاں سے سرزد ہوتی ہیں؟ زندگی میں ہر جگہ پیکار اضداد نظر آتی ہے۔ کیا یہ کشاکش ازلی متخاصم قوتوں کی مسلسل جنگ ہے یا یہ اضداد کسی ایک اصل وحدت کے متضاد نما پہلو ہیں؟ انسان کے پاس خارج کو سمجھنے کے لیے بھی خود اپنے ہی نفع و ضرر اور اپنے ہی جبلتوں کے سانچے ہیں۔ اس نے فطرت کی قوتوں کو اپنے ہی اوپر قیاس کیا اور اپنی خواہشوں کے دیوتا بنا لیے۔ وہ خود اپنے تصورات کو مشخص کر کے ان کو لاانتہا ہی قوتوں کا حامل بنا کر ان سے مرعوب ہو گیا۔ ان کو راضی رکھنے کے لیے اپنی عزیز ترین چیزوں اور خود اپنے آپ کو ان پر بھینٹ چڑھانا شروع کیا۔ اپنی حقیقی خودی سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے وہ ہستی جس کو تسخیرِ فطرت کی صلاحیت ودیعت کی گئی تھی، خود فطرت کی قوتوں سے مسخر اور مغلوب ہو گئی۔ ابھی انسان اپنی حقیقی خودی سے آشنا نہ ہوا تھا۔ وہ اپنے آپ کو فقط حیوانی جبلتوں کا حامل سمجھا۔ اس لیے اس نے جو دیوتا تراشے وہ بھی انھی

متلون اور عارضی خواہشوں کے مجسمے تھے۔ وہ خارج میں جن دیوتاؤں کی پرستش کرتا رہا وہ اس کی اپنی خودی کے بگڑے ہوئے تصورات تھے۔ ان دیوتاؤں کے بت زبانِ حال سے پجاری کو کہہ رہے تھے:

مرا بر صورتِ خویش آفریدی
برون از خویشتن آخر چہ دیدی؟

اس تصورِ حیات اور اس اندازِ پرستش سے انسان کو نہ وجودِ مطلق کی ماہیت تک کچھ رسائی ہوئی اور نہ وہ اپنی ذات کا کوئی صحیح اندازہ لگا سکا۔

تکثیر یا کثرتِ اصنام کا راستہ چھوڑ کر انسان نفسِ وحدت کا جویا ہوا لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا ابتدائی تصورِ وجود خارجی کائنات ہی کا تصور تھا۔ اس لیے اس نے اس خارج ہی کی کثرت اور گوناگونی کو کسی ایک وحدت میں منسلک کرنے کی کوشش کی۔ یونانیوں کے پہلے مفکر طالیس ملطی نے کہا کہ وجودِ مطلق فقط پانی ہے۔ پانی ہی ہر وجود کا جوہر ہے۔ تمام ٹھوس چیزیں بھی پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ اس نے زندہ اور غیر زندہ میں، یعنی جمادات، نباتات اور حیوانات میں کوئی بنیادی فرق نہ سمجھا۔ زندگی کے تمام کوائف اور اس کی تمام حالتیں بھی پانی ہی میں بالقوی اور بالفعل پائی جاتی ہیں۔ اس نظریۂ وجود کو تاریخِ فلسفہ میں ہائی لوزوازم کہتے ہیں، جس میں مادیت، نفسیت اور حیاتیت ابھی تک ایک دوسرے سے متمیز نہیں ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق نہ کائنات میں کوئی نفس یا خودی ہو سکتی ہے اور نہ انسان کے اندر۔ زندگانی ہر جگہ آنی جانی اور پانی ہی پانی ہے۔ اور چیزوں کی طرح آدمی بھی پانی ہی کا بلبلا رہ گیا۔ انسانی اقدار، انسانی جذبات اور تمنائیں کوئی مستقل حقیقت نہیں رکھتیں۔ بقول صائب تبریزی:

دریا بوجودِ خویش موجے دارد
خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

یونانی مفکرین، ارتقائے فکر میں رفتہ رفتہ تجسیم سے تصور کی طرف، جسم

سے نفس کی طرف یا خارج سے باطن کی طرف آتے گئے۔ انھوں نے کثیف مظاہر میں لطیف حقائق کا کھوج لگانا شروع کیا۔ فیثا غورس نے دیکھا کہ خارجی عالم میں ہر جگہ تناسب، توازن اور اندازہ پایا جاتا ہے۔ ریاضی کے اصول ہر جگہ غیر متبدل طور پر کارفرما ہیں۔ خاک کے اعمال ہوں یا افلاک کے حرکات، سب کے سب ریاضی کے اٹل اصولوں کے مطابق ہیں۔ دو اور دو چار چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ لیکن مجرد طور پر دو اور دو کے اعداد مل کر چار ہی رہتے ہیں۔ ہر چیز کی تعمیر کی اصل یہی ہے کہ اس میں ریاضی صورت پذیر ہو گئی ہے۔ ریاضی میں نہ کسی کی خواہش کو دخل ہے اور نہ ارادے کو۔ ریاضی ہی وہ حقیقت ہے جسے "الآن کما کان" کہہ سکتے ہیں۔ ریاضی کے اصول اصلاً اور ازلاً ساکن ہیں۔ اشیا اور حوادث میں کون و فساد یا حرکت ہو سکتی ہے، لیکن اصول میں کوئی حرکت نہیں ہو سکتی۔ علت و معلول کا سلسلہ حرکیاتی سلسلہ نہیں بلکہ قضایائے اقلیدس کی طرح کا سلسلہ ہے۔

یونانی فلسفہ ترقی کرتا ہوا سقراط، افلاطون اور ارسطو کے مقولات تک جا پہنچا۔ پہلے تغیر اور ثبات کے نظریات میں کشمکش ہوتی رہی۔ کسی نے کہا کہ وجودِ مطلق بے تغیر و بے حرکت ہونا چاہیے۔ لہٰذا تغیر یا حرکت ادراک کا دھوکا ہیں۔ یونانیوں پر یہ تصور زیادہ تر غالب رہا کہ حقیقت غیر متغیر ہونی چاہیے۔ جہاں تبدل اور تغیر ہے وہاں وجود محض اعتباری یا مجازی ہے اور اصلیت سے دُور ہے۔ جو مفکر ثنویت یا روحیت کی طرف گئے ——— جیسے فیثا غورس یا افلاطون ——— وہ بھی وجودِ مطلق میں حرکت کے قائل نہیں تھے اور جو دیمقراطیس کی طرح مادیت کی طرف آئے، ان کو بھی اس خیال سے چھٹکارا حاصل نہ ہوا کہ کائنات کے حوادث، مادّے کے اجزائے لاتجزّٰی یعنی ایٹموں کے جوڑ توڑ کا کھیل ہیں۔ ایٹم چونکہ تحلیل نہیں ہو سکتا اس لیے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ البتہ ایٹموں کی ترکیب یا قرب و بُعد سے چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ اس کون و فساد کے قوانین لاشعوری ہیں۔ ان میں اقدار پروری یا مقصد کوشی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سقراط

افلاطون اور ارسطو مادّے سے نفس کی طرف آئے۔ نفس نے خارج کی طرف سے منہ پھیر کر باطن کا رُخ کیا تو ان کو نفسِ عقلِ منطقی کا کرشمہ دکھائی دیا۔ خارج کی کائنات بھی عقل سے وجود میں آتی اور اس کی بدولت قائم رہتی ہے۔ باطن کی نفسی کائنات بھی عقل کی بدولت وجودِ مطلق کا عرفان حاصل کرتی اور افکار و جذبات کی کثرت کو ایک وحدت میں پروتی ہے۔ لیکن عقل بھی کوئی انفرادی چیز نہیں۔ عقل کلیت کی مراوف ہے۔ عقل کا عالم کلیات کا عالم ہے۔ اس میں خودی یا شخصیت یا ارادے کا کوئی سوال نہیں۔ عقل کے تمام کلیات ازروئے منطق ایک دوسرے سے منسلک اور مربوط ہیں۔ اشیا اور حوادث کی متغیر کثرت غیر متغیر تصورات سے بہرہ اندوز ہونے کی ناکام اور مضطرب کیفیت ہے۔ خدا عاقل نہیں بلکہ خود عقلِ کل ہے۔ وہ خود ہی اپنے شعور کا معروض ہے۔ اس کو اپنے سوا کسی کا علم نہیں ہو سکتا۔ ماسوا کا حقیقی وجود ہی نہیں اس لیے اس کے علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انسانی نفوس میں جو خواہشوں اور ارادوں کا عنصر ہے وہ تغیر کے عالم سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا بے حقیقت ہے۔ انفرادی نفس میں حقیقت اتنی ہی ہے جس حد تک کہ وہ عقلِ کُل سے بہرہ اندوز ہے۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت یا مخصوص تقدیر نہیں۔

اس نظریہ سے افلاطون اور ارسطو دونوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل یا علم اصلی چیز ہے اور عمل اس کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ بہترین زندگی عمل اور مقاصد آفرینی کی زندگی نہیں بلکہ عقلِ کل کا تماشائی ہونا ہے۔ خدا جو تمام وجود کا ماخذ اور نصب العین ہے وہ بھی غیر متحرک اور غیر فاعل ہے۔ وشیا کی زندگی حقیقت کا سایہ ہے یا ہندوؤں کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ مایا ہے یا حقیقت کے مقابلے میں بے مایہ ہے۔

اقبال افلاطون کے اس نظریۂ وجود کا شدید مخالف ہے۔ وہ اس کو اساسی طور پر غلط قرار دیتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اسی نظریۂ وجود کے زیرِ اثر زندگی

سے فرار کے نظریات پیدا ہو گئے ہیں جن سے انسانی زندگی ارتقا اور تخلیق سے محروم ہو گئی ہے۔ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل نہیں بلکہ عمل ہے۔ عقل عمل سے پیدا ہوتی ہے اور اس کا آلۂ کار بنتی ہے۔ اصل حیات تسخیر و تخلیق اور مقاصد آفرینی ہے۔ وجود کی حقیقت ایک انائے مطلق ہے جو خلاق ہے اور یہ "انا" اپنی مسلسل خلاقی میں لاتعداد انا یا نفوس مقاصد کوش پیدا کرتا ہے۔ زندگی جذبۂ آفرینش ہے۔ عمل آفرینش ہی سے اس کو اپنا عرفان حاصل ہوتا ہے اور عمل ہی اس کی لامتناہی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ سکون سے زندگی کا تماشا کرنے سے زندگی کی ماہیت معلوم نہیں ہو سکتی، کیونکہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے اور عقل کے تصورات ازلی طور پر ساکن اور ابدی ہیں۔ ساحل افتادہ نہ اپنی ماہیت سے آشنا ہو سکتا ہے اور نہ اس دریا کی حقیقت سے جو اس کے آغوش میں متلاطم ہے۔ اقبال نے اپنا یہ نظریہ کس خوبصورتی اور بلاغت سے بیان کیا ہے:

ساحلِ افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موجِ زخود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر میروم گر نروم نیستم

افلاطون کے ہاں موج متحرک ہے، لیکن موج کا عقلی تصور ساکن ہے۔ اور یہ ساکن عقلی تصور متحرک موج کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہے۔

تموج کے مقابلے میں اس کا محض تصور قائم کرنا ایک الٰہی انداز ہے۔ عاقل کا وظیفۂ حیات یہی ہونا چاہیے کہ وہ خود تھپیڑے نہ کھائے بلکہ عقل کے ساحل پر بیٹھا ہوا ہو کر اس کے غیر متغیر اور غیر متموج تصور میں اپنے تئیں کھو کر اپنی حقیقت کو پائے۔ اقبال کے ہاں زندگی مقدم ہے اور عقل مؤخر۔ زندگی جو کچھ پیدا کرتی ہے عقل بعد میں اس کا جائزہ لے کر اس میں قواعد و ضوابط کو

ڈھونڈتی ہے۔ حریم حیات میں عقل حلقۂ بیرونِ در ہے۔ وہ آستان سے دور نہیں ہے۔ لیکن اس کی تقدیر میں حضور نہیں ہے۔ زندگی آپ اپنا نور پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس نور کو اگر عقل نارِ حیات سے الگ کر کے ایک ازلی مجرد حقیقت سمجھ لے تو معقولات ظلمت کدہ بن جاتے ہیں۔ زندگی کا آبِ حیات تاریکی میں گم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اقبال افلاطون کی بابت کہتا ہے کہ:

رخشِ او در ظلمتِ معقول گم
در کہستانِ وجود افگندہ سُم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

اقبال کہتا ہے کہ محسوس کو نامحسوس کے مقابلے میں بے حقیقت قرار دینا انسان کو عالمِ رنگ و بو سے بے تعلق کر دیتا ہے۔ اسی سے فرار اور گریز پیدا ہوتا ہے اور رہبانیت کو تقویت حاصل ہوتی ہے، جس کی نفس کشی حیات کشی کے مرادف ہے اور اسی لیے اسلام نے مردِ مومن کو اس سے بچنے کی تلقین کی ہے۔ قرآن کریم کی تعلیم ہے کہ مظاہر و حوادث، انفس و آفاق آیات اللہ ہیں۔ یہ سراسر حقیقت ہیں۔ نہ باطل ہیں نہ فریبِ ادراک؛ اور نہ اس سے گریز کر کے عرفانِ نفس یا عرفانِ خدا حاصل ہو سکتا ہے۔ تصوّف کے ایک حصے پر افلاطونی رنگ چڑھ گیا اور صوفی نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ:

چشم بند و لب بہ بند و گوش بند گر نہ بینی نورِ حق بر من بخند

اقبال اس افلاطونی تصوّف کے خلاف آواز بلند کرتا ہے جو عالمِ محسوسات کو مایا قرار دے اور خلقت کو باطل ٹھہرائے:

بر تخیلہائے ما فرماں رواست جامِ او خواب آور و گیتی رباست
گوسفندے در لباسِ آدم است حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است

مسلمانوں کے متصوفانہ فلسفے نے افلاطون کے اعیانِ ثابتہ یا ازلی غیر متغیر

معقولات کو اپنے فکر کا جزوِ لاینفک بنا لیا جس کا نتیجہ اقبال کے نزدیک یہ ہوا کہ صوفی بھی ہنگامۂ وجود کا منکر اور اعیانِ نامشہود کا پرستار ہو کر بود کو نابود اور نابود کو بود کہنے لگا۔ لیکن اس قسم کا گیتی گریز تصوّر خود سقراط، افلاطون اور ارسطو کی زندگیوں پر کوئی سلبی اثر نہ ڈال سکا۔ یہ تینوں مفکرین اخلاقیات اور سیاسیات پر گہری بحثیں کرتے رہے اور اپنے اپنے انداز میں کوشاں رہے کہ معاشرے کو زیادہ عاقلانہ اور عادلانہ اصول پر از سرِ نو تعمیر کیا جائے۔ جماعت کی حکمرانی اور نگرانی سقراط اور افلاطون ایک ایسے منتخب گروہ کے حوالے کرنا چاہتے ہیں جو عقل اور ایمان کے کما حقہٗ تحقق کے ساتھ ساتھ اعمالِ صالحہ سے تزکیۂ نفس کر چکے ہوں۔ اقبال نے 'اسرارِ خودی' میں افلاطون کے نظریۂ حیات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ افلاطون کے وسیع عالمِ فکر کا فقط ایک پہلو ہے۔ جو قارئین افلاطون کی زندگی اور اس کی وسعتِ فکر سے ناآشنا ہیں ان کو اسرارِ خودی کے اشعار سے یہ مغالطہ ہو سکتا ہے کہ افلاطون فرد اور جماعت کے مسائل اور معاملات کو بے حقیقت سمجھتا ہے اور عالمِ انسانی کو اعیانِ ثابتہ یا مجرد معقولات کی افیون کھلا کر بے حس اور بے عمل بنانا چاہتا ہے۔ تاریخی لحاظ سے واقعات اس کے بالکل برعکس رہے ہیں اور افلاطون سے لے کر آخری معاشرتی انقلاب، یعنی اشتراکیت تک، سوسائٹی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی جو فکری یا عملی کوششیں ہوئی ہیں وہ کم و بیش افلاطونی افکار سے متاثر ہیں۔ اقبال نے ایام شباب میں اپنے متعلق یہ کہا تھا:

اڑائے کچھ ورق لالے نے، کچھ سنبل نے، کچھ گُل نے
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری
اڑا لی طوطیوں نے، قمریوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

بعینہٖ یہی کچھ افلاطون کے ساتھ ہوا۔ مشرقی فلسفہ کے متعلق، خواہ کچھ کہئے

لیکن مغربی فلسفہ کے متعلق تو یہ کہنا نادرست ہوگا کہ وہ تمام کا تمام دنیا سے گریز کی تعلیم دیتا ہے۔ لیکن مغرب کے عظیم نظاماتِ فکر کے متعلق ہارنش رکرٹ جیسے جرمن مفکر اور وہائٹ ہیڈ جیسے انگریز فلسفی کی رائے ہے کہ یہ سب کے سب افلاطون ہی کی تشریحات ہیں۔ مارکس، لینن، مسولینی اور ہٹلر جیسے معاشرتی انقلاب کے آرزومند، اور اپنے عمل سے دنیا کو تہ و بالا کرنے والے، خواہ اس کا نتیجہ تخریب ہو یا تعمیر، افلاطون ہی کی کتاب سے کچھ کچھ ورق اڑاتے رہے ہیں۔ دوسری طرف رومن کیتھولک کلیسا کی تنظیم بھی بہت کچھ اس کے افکار کا عکس ہے۔ سقراط جس کی زبان سے افلاطون نے اپنا نظریۂ حیات بیان کیا ہے، اصلاحِ معاشرت کی کوشش میں شہید ہوگیا۔ میری ناچیز رائے یہ ہے کہ اقبال نے افلاطون کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ اقبال نے فقط یہ دیکھا کہ افلاطونی افکار کا اثر بعض لوگوں پر اچھا نہیں ہوا اور اس کے نظریۂ وجود سے، فرار عن الحیات کا نتیجہ اندوہ منطق حاصل ہوتا ہے۔ جس قسم کے حیات گریز تصوف کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے افیون قرار دیا وہ افلاطون سے کہیں زیادہ فلاطینوس اسکندروی سے حاصل کردہ ہے، جس کے افکار کا اسلامی فلسفۂ اشراق اور عیسوی تصوف پر گہرا نقش نمایاں ہے۔ افلاطون راہب نہیں تھا اور نہ زندگی کے تمام پہلوؤں سے متوازی اور متناسب طور پر لطف اٹھانے والے یونانی اس مزاج کے تھے۔ وہ خود بھی اپنے مجرّد تصوّرات میں گم ہو کر علائقِ حیات سے بے تعلق نہیں ہوا۔ اس کا گھر ایتھینیا کی تمام علمی اور عملی زندگی کا مرکز تھا۔ ایسے شخص کے متعلق جو عدل کا ایک انقلابی تصور قائم کرکے اس کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش میں سائراکیوز کی ریاست سے خارج کیا گیا ہو اور بحری ڈاکوؤں کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا ہو، یہ کہنا ناانصافی معلوم ہوتی ہے کہ:

ذوقِ روئیدن ندانددانہ اش
از طپیدن بے خبر پروانہ اش

راہبِ ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقتِ غوغائے ایں عالم نداشت
دل بسوزِ شعلۂ افسردہ بست
نقشِ آں دنیائے افیوں خوردہ بست

حقیقت یہ ہے کہ اس نے زندہ قوموں کو ذوقِ عمل سے محروم نہیں کیا اور نہ تندرست ملّتوں کو مسموم کیا۔ بلکہ جو قومیں مختلف اسباب سے زندگی سے محروم اور بے عملی یا بد عملی سے مسموم ہو چکی تھیں، انھوں نے افلاطونی افکار کی انحطاط انگیز تاویل کر لی۔ افلاطونی فلسفے کا بھی اسی قسم کا حشر ہوا جو اسلام میں نظریۂ تقدیر کا ہوا۔ جب تک مومنوں میں قوتِ ایمان، قوتِ عمل اور تنظیمِ حیاتِ صالحہ موجود تھی اس وقت تک تقدیر کا تصور ان کی قوتِ عمل و ایثار کو تقویت پہنچاتا تھا۔ اس کے بعد عشرت پسندوں اور تن آسانوں نے ترکِ سعی کو توکل سمجھ لیا اور سب کچھ مقدر ہونے کی وجہ سے سعی کو بے کار جاننے لگے۔ اس میں قرآن کریم کی تعلیمِ تقدیر کا قصور نہ تھا۔ بے عملی نے اپنی غلط تاویلوں کو اسلام بنا لیا تھا۔

اقبال کے معاصرین میں خودی کے فلسفہ کو پیش کرنے والے اور بھی اکابر مفکرین ہیں جن کے افکار سے اقبال پوری طرح آشنا تھا۔ ان میں سے بعض کا مدّاح اور بعض سے کم و بیش متاثر بھی تھا۔ نطشے، فشتے، برگساں اور ولیم جیمز کے نظریاتِ ماہیتِ وجود بہت کچھ وہی ہیں جو اقبال کی تعلیم میں بھی ملتے ہیں۔ اس سے بعض نقادوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ اقبال ان کا مقلد تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال نے ان مفکرین سے بہت کچھ حاصل کیا لیکن یہ اقبال کے کمال پر کوئی دھبا نہیں۔ اقبال ان سب سے کسی ایک پہلو میں متفق ہے تو کسی دوسرے اساسی پہلو میں شدید اختلافِ رائے بھی رکھتا ہے۔ اقبال کا ایک مخصوص اندازِ فکر اور نظریۂ حیات تھا۔ اس نخل کی پرورش اس نے مختلف عناصر سے کی۔ ان میں سے

کچھ عناصر خاص قرآنی تعلیم کے ہیں، کچھ رومی کی صوفیانہ تاویل اور روحانی تجربے کے، جو مغرب کے ان مفکرین کے افکار کے، جن کا اقبال ہم نوا ہے یا جو اقبال کے ہم صفیر ہیں۔

اقبال کا مغربی فلسفہ کا مطالعہ نہایت وسیع اور گہرا تھا۔ اس میں سے جو کچھ اس کے خاص فلسفۂ حیات کے مطابق تھا اس نے اخذ کیا اور جو کچھ اس سے متخالف تھا اس کو رد کر دیا۔ اقبال جیسے کسی مفکر کا کلام ہو یا کوئی مذہبی صحیفہ ہو، اس کی خوبی اور کمال یہ نہیں ہوتا کہ اس میں وہ باتیں درج ہیں جو دوسروں نے نہ کہی ہوں۔ پہلی تعلیموں کے بیش بہا عناصر اس میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی ترکیب ایک نئے حیات آفریں انداز سے ہوتی ہے۔ سنگ و چوب و خشت ہر تعمیر میں کم و بیش ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں، لیکن مہندس اور معمار کا کمال اپنے ہنر اور تصوّر سے اس میں مخصوص قسم کی آسائش اور زیبائش پیدا کر دیتا ہے۔ گوئٹے نے ایکرمن سے دوران گفتگو میں ایک مرتبہ کہا کہ "لوگ بڑے بڑے مفکرین کے افکار کا تجزیہ کرنے لگ جاتے ہیں اور الگ الگ عناصر کا ماخذ بتانا ان کا شیوۂ تحقیق ہوتا ہے لیکن کیا اس سے ایک بڑے فن کار یا مفکر کی انفرادی شخصیت یا اس کی مخصوص اپج کا اندازہ ہو سکتا ہے؟ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص گوئٹے کی تحلیل اور تجزیہ اس طرح کرے کہ اس نے اتنے بکرے اتنی سبزی ترکاری اور اتنی گندم کھائی۔ ان سب کو ملا کر گوئٹے بن گیا۔ لہٰذا گوئٹے کی ماہیت سمجھ میں آگئی۔"

"اسرارِ خودی" میں ان مفکرینِ مغرب کے افکار کا پرتو نظر آتا ہے جو اقبال کے ہم مزاج ہیں اور جن کے افکار کے کسی پہلو کو اقبال نے اپنے نظریۂ حیات کا مؤید سمجھا ہے۔ مثلاً اس بیان میں کہ اصل نظامِ عالم خودی ہے اور تعیناتِ وجود کی ذمہ دار بھی خودی ہے وہ مشہور جرمن فلسفی فشٹے کا ہم نوا ہو کر کہتا ہے کہ کائنات کا وجود یا پیکرِ ہستی خودی ہی کا نتیجہ ہے۔ عالم اور اک

اور عالمِ آب و گِل، یا تصوّف کی زبان میں یوں کہیے کہ ماسوا کا وجود، خدا کی خودی سے سرزد ہوا ہے۔ خودی کا اثبات نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ خودی اپنا غیر پیدا نہ کرتی۔ خودی کی ماہیت خلاّقی اور ورزشِ ارتقا ہے۔ نفیٔ اثبات خود اثبات کا تقاضا ہے۔ جس غیر کو خودی نے اپنے ممکناتِ وجود کو ظہور میں لانے کے لیے خلق کیا ہے وہ ایک لحاظ سے غیر ہے اور دوسرے لحاظ سے خودی ہی کا مظہر ہے:

صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او غیرِ او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را تا فزاید لذتِ پیکار را

اقبال کہتا ہے کہ یہ ایک طرح خودی کی خود فریبی ہے۔ اقبال جس خودی کا ذکر کرتا ہے وہ انسانوں کے انفرادی انا کی خودی ہی نہیں بلکہ خدا کی خودی ہے، جو مصدرِ خلقت ہے۔ مسلّمہ اسلامی عقیدۂ توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوتا۔ اسرارِ خودی کے عام قارئین نے اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی کہ اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجودِ مطلق اور ذاتِ واجب الوجود کی ماہیت ہے۔ خدا کی نسبت مومن اس قسم کے عقائد کس طرح بیان کر سکتا ہے کہ آفرینشِ حیات و کائنات سے خدا نے کشمکشِ ارتقا کی خاطر تخمِ خصومت بویا ہے اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصوّر عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ خدا 'الآن کما کان' بھی ہے اور 'کل یوم ھو فی شأن' بھی۔ اقبال نے خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا ہے اور مسلسل تغیر اور ارتقا اور لامتناہی خلاّقی کی صفت اس پر بہت زیادہ منکشف ہوئی ہے۔ وہ صوفیائے کرام کے اس مقولے بار وحانی تجربے کا بھی شیدائی ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ وجود کے یکے بعد دیگرے آنے والے کوئی دو کوائف ہم رنگ نہیں ہوتے۔

خلاقی کا قدم ہر دم آگے ہی کی طرف اٹھتا ہے۔ ذاتِ مطلق کی خودی کو اپنی تکمیل مقصود ہے۔ اپنے اثبات اور ارتقا کی خاطر وہ ہستیوں کو وجود میں لاتی اور ساتھ ہی ساتھ مٹاتی بھی جاتی ہے۔ زندگی کے طویل ارتقا میں لاتعداد اقسام کے پھول معرضِ وجود میں آکر نابود ہو گئے ہوں گے، بیشتر اس کے کہ گلاب کا ایک پھول ظہور میں آسکے۔ حیات و کائنات میں جو درد و کرب، جور و ستم اور شر دکھائی دیتا ہے، اقبال کا نظریۂ خودی اس کی ایک توجیہ ہے۔

عذرِ ایں اسراف و ایں سنگیں دلی	خلق و تکمیلِ جمالِ معنوی

صدیوں سے اسلامی تصوّف میں وحدتِ وجود کا جو نظریہ کسی قدر فروعی اختلافات کے ساتھ، اکثر اکابر صوفیہ کی تعلیم میں ملتا ہے، اقبال اس سے گریز کرتا رہا کیونکہ اس سے انسان خیر و شر اور تمام حوادث کو ایک ذات کا مظہر سمجھ کر زندگی کی جد و جہد کو بے کار سمجھنے لگتا ہے یا بقول ولیم جیمز وحدتِ وجود میں خیر و شر یک رنگ ہو کر اخلاق کو تعطیل حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن اقبال کے ذہن میں وحدتِ وجود کا نظریہ دوسرے رنگ میں ابھرتا ہے۔ ہستیِ مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ 'ماسوا' اس کے اظہارِ ذات کے لیے ضروری ہے۔ لیکن ماسوا بھی خدا کے سوا کچھ نہیں، اگرچہ عمل کی خاطر خدا اس کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے۔ کیونکہ یہ خود فریبی عینِ حیات اور باعثِ تکمیلِ حیات ہے۔ ورنہ اصلیت یہ ہے کہ:

می شود از بہرِ اغراضِ عمل	عامل و معمول و اسباب و علل

خیزد، انگیزد، پرد، تابد، رمد	سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمد

بظاہر یہ اندازِ بیان اس سے کچھ زیادہ متغائر معلوم نہیں ہوتا جسے ایک قدیم وحدت الوجودی صوفی وجد و مستی میں آکر گاتا ہے کہ:

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گِلِ کوزہ	خود بر سرِ آں کوزہ خریدار بر آمد

بشکست و رواں شد

اقبال کے ہاں ذاتِ مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ خودی ایک انا یا ایغو کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی۔ اس مطلق خودی نے ذوقِ نمود اور ورزشِ وجود میں اپنے اندر سے لاتعداد انا یا ایغو یا خودی کے مراکز خلق کیے ہیں۔ یہ تصور مشہور حدیث قدسی کے اس تصور سے کسی قدر مشابہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے متعلق یہ انکشاف کرتا ہے کہ "کنت کنزاً مخفیاً۔ فاحببت ان اعرف۔ فخلقت الخلق" (میں ایک خزینۂ پنہاں تھا۔ میں نے چاہا کہ میں ظاہر ہوں اور پہچانا جاؤں اس لیے میں نے خلقت کو خلق کیا):

وانمودن خویش را خوئے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروئے خودی است

خودی کی ماہیت کو جاننا عرفانِ نفس بھی ہے اور عرفانِ رب بھی اور اس عرفان میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زورِ خودی سے حیاتِ عالم وابستہ ہے اور ہر انفرادی نفس کی استواری اس کی زندگی کی ضامن ہے۔ جو قطرہ شبنم بنتا ہے وہ چند لمحوں میں خودی کے ضعف کی وجہ سے نابود ہو جاتا ہے اور جو قطرہ اشک بنتا ہے وہ ٹپک کر ناپید ہو جاتا ہے۔ لیکن جو قطرہ صدف نشین ہو کر اپنی خودی کو مستحکم کر لیتا ہے وہ گوہر بن جاتا ہے، جس کی موجِ نور تلاطم قلزم میں بھی منتشر نہیں ہوتی۔ اقبال فطرت کے مظاہر میں اپنے اس نظریہ کی بہت سی دل کش مثالیں پیش کرتا ہے۔ زمین کا وجود قمر کے مقابلے میں محکم تر ہے اس لیے چاند اس کے گرد طواف کرتا ہے۔ سورج زمین کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اس لیے زمین اس سے مسحور ہو کر اس کے گرد چکر کاٹتی رہتی ہے۔

اقبال رہبانیت کے خلاف جہاد کرتا ہے اور جتنے رہبانی تصورات عجمی تصوف کے راستے سے اسلامی افکار کا جزو بن گئے ہیں، ان سے وہ ملت کا دامن چھڑانا چاہتا ہے۔ قناعت اور توکّل اور تسلیم و رضا کے غلط معنی لے کر مسلمانوں میں بھی یہ تصور عام ہو گیا ہے کہ نفس کشی کے معنی تمام آرزوؤں کا قلع قمع کرنا ہے۔

انسان جتنا بے آرزو اور بے مدّعا ہوتا جائے اتنا ہی خدا کے قریب ہوتا جاتا ہے۔ غالب نے یہی متصوفانہ خیال اس شعر میں ظاہر کیا ہے کہ:

گر تجھ کو ہے یقین اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دلِ بے مدعا نہ مانگ

اسی سے ملتا جلتا صائب کا ایک شعر ہے:

حق را ز دلِ خالی از اندیشہ طلب کن — از شیشہ بے مے مےِ بے شیشہ طلب کن

یہ خیال ہندومت اور بدھ مت کی الٰہیات میں بھی ایک مسلّمہ بن گیا تھا کہ اپنی خودی کو صفر کر دینے سے انسان خدا کا ہم ذات ہو جاتا ہے۔ یا خود خدا بن جاتا ہے۔ بھگوت گیتا میں ارجن کرشن سے پوچھتا ہے کہ تم خدا کیسے بن گئے؟ وہ جواب دیتا ہے:

من از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام
تہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام (ترجمہ فیضی)

اقبال کی تعلیم اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ماہیت مقصد آفرینی اور مقصد کوشی۔ "تخلقوا باخلاق اللّٰہ" کی تعلیم کے مطابق انسان کو بھی تخلیقِ مقاصد سے اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے۔ اس تعلیم میں وہ اپنے مرشد رومی کا ہم خیال ہے۔ رومی کہتا ہے کہ زمین و آسمان کی خلقت حاجت کی پیداوار ہے۔ حاجت ہی سے ہستی کی آفرینش اور اس کا ارتقا ہوتا ہے۔ اس لیے وہ نصیحت کرتا ہے:

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود

اسی خیال کو اقبال نے طرح طرح کے لطیف پیرایوں میں ادا کیا ہے۔ مثلاً:

زندگانی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است

زندگی جستجو اور آرزو کا نام ہے۔ عالمِ آب و گِل اور جہانِ رنگ و بو سب

آرزو کے رہین اور امین ہیں۔ فلسفۂ جدید میں ارتقا کے طرح طرح کے نظریات پیدا ہوئے۔ ان نظریات میں سے برگساں کا نظریۂ ارتقائے تخلیقی اقبال کے خیالات کے عین مطابق ہے۔ اعضا سے وظائفِ اعضا پیدا نہیں ہوتے، بلکہ حیات کی ارتقائی تمنائیں اعضا و آلات میں صورت پذیر ہوتی ہیں۔ یہ نہیں کہ آنکھ ڈارونی اتفاقات اور میکانکی توافق سے بن گئی اور اس سے بینائی ممکن ہو گئی۔ اقبال کہتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ یہاں برعکس ہے۔ لذتِ دیدار اور شوقِ بینش نے آنکھ بنائی ہے۔ ذوقِ رفتار نے پاؤں بنائے اور ذوقِ نوا نے منقار۔

اقبال نے سیکڑوں دل کش اور بصیرت افروز اشعار عشق اور عقل کے موازنہ اور مقابلہ میں لکھے ہیں۔ یہ صوفیا اور بعض حکما کا قدیم مضمون ہے۔ لیکن اس مسئلے پر اقبال کے ہاں جس قدر بصیرت اور ندرت پائی جاتی ہے وہ اور کہیں نہیں ملتی۔ یہ اس کا خاص مضمون بن گیا ہے اور اس مضمون کے ہر شعر میں اقبال کے کلام میں حکمت کے ساز کے ساتھ وجد و مستی کا سوز توام ہو گیا ہے۔ میلانِ حیات اور آرزوئے ارتقا اس کے ہاں ماہیتِ وجود ہیں۔ یہی اصل ہیں اور باقی جو کچھ ہے، عقل ہو یا علوم و فنون یا آئین و رسوم، سب کی حیثیت فروعی ہے۔ صحیفۂ وحی آسمانی ہو یا صحیفۂ فطرت، اس علم الوجود یا علم الکتاب کے مقابلے میں عشق ام الکتاب ہے۔ اصل ماخذ زندگی اور اس کی سعیِ تکمیل ہے۔ اجرامِ فلکیہ ہوں یا اجسامِ حیوانیہ یا شعور و ادراک، یہ سب زندگی نے اپنی بقا کے لیے آلات بنائے ہیں۔ علم و فن خود مقصود نہیں اور عقل انسان کا معبود نہیں۔ یہ سب کچھ نمود ہے بود نہیں:

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہ زادانِ حیات

انسان کا کام صحیفۂ کائنات کی تفسیر نہیں بلکہ موجودات کی تسخیر ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ ماسوا کی تسخیر کرے اور خود اپنے آپ کو مسخر ہونے سے بچائے۔

اور ماسوا کی تسخیر سے آگے قدم بڑھاتا ہوا اس وقت تک دم نہ لے جب تک کہ خدا یعنی ذاتِ مطلق کی خودی کو مسخر کرکے اپنا نہ لے۔ اس بارے میں بھی وہ رومی کا ہم آہنگ ہے، جو کہتا ہے :

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اپنے ایک شعر میں ڈھالا ہے :

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمّتِ مردانہ

اقبال کے ہاں خودی اور عشق کے مضامین ہم معنی ہیں۔ ایک ہی چیز ہے جس کو کبھی وہ خودی کہتا ہے اور کبھی عشق۔ اگرچہ اسرارِ خودی میں اس نے یہ عنوان قائم کیا ہے کہ "خودی عشق سے استوار ہوتی ہے"۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی جس عشق سے استوار ہوتی ہے وہ کس ہستی یا کس چیز کا عشق ہے۔ کیا خودی کو اپنے سے خارج کسی محبوب کو تلاش کرنا ہے یا خودی کے خود اپنے میلانات کے اظہار کا نام عشق ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی کے اندر لاانتہا ہی ممکنات مضمر ہیں۔ خودی کو استوار کرنا ان ممکنات کو بطون سے شہود میں لانا ہے۔ عشق خودی کی ماہیت ہے اور اپنی ذات سے باہر کسی محبوب کا گرویدہ ہونا نہیں ہے۔ خودی ارتقا طلب ہے۔ وہ ہر حاصل شدہ کیفیت سے آگے بڑھنا چاہتی ہے۔ اس کو اپنے ارتقا سے عشق ہے :

ہست معشوقے نہاں اندر دلت
چشم اگر داری بیا بنمایمت
عاشقانِ او ز خوباں خوب تر
خوش تر و زیباتر و محبوب تر

ہاں ایک طریق خودی کی استواری کا، جس کا اقبال بڑی شدت کے ساتھ قائل

ہے، یہ ہے کہ جن ہستیوں نے اپنی خودی کے ممکنات کو وجود پذیر کیا ہے اور اپنی خاک کو رشکِ افلاک بنایا ہے ان سے عشق پیدا کیا جائے۔ ایسے بزرگوں کے عشق سے انسان کی خودی فرومایگی نہیں بن جاتی بلکہ معشوق کی خودی کا رنگ عاشق پر چڑھ جاتا ہے۔ انبیا کا کام یہ نہیں ہوتا کہ امت کے افراد کی خودی کو عجز میں تبدیل کر دیں۔ انبیا خود احرار ہوتے ہیں اور وہ انسانوں کو ہر قسم کی غلامی سے چھڑا کر مردانِ حر بنانا چاہتے ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ خاتم النبیینؐ محمد مصطفیٰ صلعم نے شبستانِ حرا میں خلوت گزیں ہو کر اپنی خودی کے جوہر کو چمکایا۔ قوم و آئینِ حکومت اسی جوہر کی کرنیں ہیں۔ دین کا جوہر ان معنوں میں عشق یا محبت ہے کہ مردِ مومن تمام افراد اور اشیا سے قلبی تعلق پیدا کر کے کائنات کی خودی کی وحدت کا ثبوت دیتا ہے۔ دوسروں سے محبت کرتا اور دوسروں کو اپنا ہم ذات سمجھتا ہے۔ اس طرح سے محبت کے ذریعے خودی قوی تر اور وسیع تر ہوتی جاتی ہے۔ خودی کا اصل انداز مخاصمانہ یا رقیبانہ نہیں بلکہ عاشقانہ ہے۔

خودی کے ضمن میں اقبال نے یہ تحقیق کی ہے کہ نفیِ خودی کی تعلیم کہاں سے پیدا ہوئی اور کن اسباب سے وہ بعض اقوام پر چھا گئی۔ اس تحقیق میں اقبال نطشے سے متفق ہے کہ یہ انحطاط یافتہ اور مغلوب اقوام کی ایجاد ہے۔ جن اقوام کے قوائے حیات سست پڑ جاتے ہیں، ان سست عناصر اقوام کو قوی اور جلیل اقوام کے مقابلے میں زندہ رہنے کی کوئی ترکیب سوجھنی پڑتی ہے۔ زبردست اقوام تسخیر پسند ہوتی ہیں۔ زبردستوں کے ہتھیار اور ہوتے ہیں اور کمزوروں کے ہتھیار اور۔ کمزور کبھی تو فریب اور خوشامد سے کام نکالتا ہے اور کبھی وہ ایسے نظریات کی تبلیغ کرتا ہے جس سے اس کی کمزوری ذلت کی بجائے فضیلت دکھائی دینے لگے۔ اپنی بے بضاعتی کی وجہ سے وہ فقر کو سراہنے لگتا ہے۔ ہمت کو دنیا طلبی اور عجز کو روحانیت کے رنگ میں پیش کرتا ہے۔ اپنی تعلیم میں وہ ایسی دل کشی اور لطافت پیدا کرتا ہے کہ اہلِ ہمت بھی یہ افیون کھانے لگتے ہیں۔ یہ مضمون نطشے

کا خاص مضمون ہے اور اس نے اسی نقطۂ نظر سے عیسائیت پر اور اس کے پیدا کردہ اخلاقیات پر بھرپور وار کیا ہے۔ عیسوی رہبانیت کی یہ تعلیم کہ جنت ضعیفوں اور عاجزوں کو ملے گی اور صاحبانِ ہمت و ثروت و جبروت اس میں داخل نہ ہوسکیں گے، نطشے کے نزدیک انسان کو قعرِ مذلت میں ڈھکیل گئی اور مغرب میں شیروں کو بکرا بنا گئی:

جنت از بہرِ ضعیفان است و بس
قوت از اسبابِ خسران است و بس
جستجوئے عظمت و سطوت شر است
تنگدستی از امارت خوش تر است

یہ سازش مغلوب اور کمزور اقوام کسی شعوری تدبیر اور تنظیم سے نہیں کرتیں بلکہ ان کی کمزوری غیر شعوری طور پر ان کے تحفظ کے لیے یہ آلات وضع کرتی ہے۔ اقبال نے کہیں عجمی تصورات کو اور کہیں افلاطونی نظریات کو، ادبیات و حیاتِ اسلامی کو مسموم کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ اسلامی سیاست کی تاریخ میں ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں کہ یہود و نصاریٰ اور بعض عجمی گروہوں نے، اسلام سے مغلوب ہونے اور ظاہر میں اسلام کو قبول کرنے کے بعد، اس کی بیخ کنی کے لیے نہایت پوشیدہ اور لطیف ذرائع اختیار کیے۔ بعض تصورات فلسفہ اور تصوف کے انداز میں پیش کیے گئے اور بعض تصورات موضوع احادیثِ نبوی کے پیرائے میں۔ تحقیقِ حدیث نے ان مخترعات اور موضوعات کو بہت کچھ چھانٹا لیکن اس کے باوجود ایسی چیزیں مروّجہ طور پر مسلم احادیث میں ایسی ملتی ہیں جن پر شبہ ہوتا ہے کہ یہ غیر اسلامی تصورات کو اسلام میں داخل کرنے کی سازش کا نتیجہ ہیں۔ عام ادبیاتِ اسلامیہ میں ایسے ایسے زوایائے نگاہ مسلمات میں داخل ہو گئے، جنھوں نے مسلمانوں کو زندگی کی جد و جہد سے باز رکھا۔ قناعت پرستی، لذت پرستی، سکون پرستی، قطعِ علائق، انسان کو خودداری سے محروم کرنے والے

تصوراتِ عشق، ہوس پرستی، مصنوعی محبت، ادبیات کا تار و پود بن گئے۔ ایسا ادب قوم کے انحطاط کی علت بھی ہے اور اس کا معلول بھی۔ کسی قوم کا ادب اس کی زندگی اور اس کی تمناؤں کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ جب قوم پست ہمت اور سست عناصر ہو جائے تو ادب میں زندگی کی گرمی اور عمل کا جوش نظر نہیں آتا۔ عاشق خوددار ی کی بجائے "آوارۂ مجنونے رسوا سرِ بازارے" انسانیت کا دل کش نمونہ بن جاتا ہے۔ فارسی اور اردو کا عام تغزل زیادہ تر اسی انحطاط کا آئینہ دار ہے۔ ایسی شاعری کے خلاف پہلے حالی نے شدید احتجاج کیا اور کہا کہ قیامت کے روز باقی گنہگار تو چھوٹ جائیں گے، لیکن ہمارے شعرا کو جہنم میں جھونک دیا جائے گا۔ حالی نے کسی خاص شاعر کو چن کر ہدفِ ملامت نہیں بنایا تھا۔ اس کی تنقید زیادہ تر عام تھی۔ لیکن اقبال نے جوشِ اصلاح میں حافظ پر شدید حملہ کر دیا کہ اس کا کلام مسلمانوں کے لیے افیون کا کام کرتا ہے:

مارِ گلزارے کہ دارد زہرِ ناب

صید را اوّل ہمی آرد بخواب

مسلمان حافظ کو ولی اللہ اور لسان الغیب سمجھتے ہیں اور قرآن کریم کی طرح حافظ کے دیوان سے فال نکالتے ہیں۔ اس کی شراب کو شرابِ معنوی سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کا مجاز حقیقت کا پردہ دار ہے۔ لیکن مجاز میں حقیقت کی جھلک دیکھنے والے کم ہیں اور عشق کو ہوس بتانے والے زیادہ۔ اگر کوئی لذت پرست شخص حافظ علیہ الرحمہ کا کلام پڑھے تو اس کو اپنی لذت پرستی یا جھوٹی مستی کے لیے بہت کچھ جواز مل جائے گا۔ اقبال کا رویہ دیوانِ حافظ کے بارے میں اورنگ زیب عالمگیر کے زاویۂ نگاہ کے مشابہ ہے، جس کے متعلق روایت ہے کہ وہ لوگوں کو دیوانِ حافظ کے پڑھنے سے روکتا تھا۔ اگرچہ اس روایت کے ساتھ یہ بھی ہے کہ خود اسے اپنے تکیے کے نیچے رکھتا تھا۔ جب لوگوں کی طرف سے لے دے ہوئی تو اقبال نے حافظ پر جو تنقید کی تھی اس کو دوسرے

ایڈیشن سے خارج کر دیا۔ اقبال کہتا ہے کہ عرب کے کلام میں حقیقت پرستی اور ہمت افزائی تھی۔ اس میں صحرا کی گرمی اور بادِ صرصر کی تندی تھی۔ عجمی افکار و جذبات نے اسلامی ادب کو زندگی کی قوتوں سے بیگانہ کر دیا۔ نقدِ سخن کو ہمیشہ معیارِ زندگی پر پرکھنے کی ضرورت ہے۔ جس طرح علم برائے علم ایک لایعنی شغل ہے اسی طرح فن برائے فن بھی نخلِ حیات کی ایک بریدہ اور افسردہ شاخ ہے۔

اسلامی ادبیات کی تنقید کے بعد اقبال نے تربیتِ خودی کے تین مراحل بیان کیے ہیں۔ پہلا مرحلہ اطاعت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی خودی خودسری نہیں ہے۔ حکمرانی کے لیے پہلے حکم برداری کی مشق مسلّم ہے۔ جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کی ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں رکھتا۔ انسان کو خدا اختیار ورزی کی مشق کرانا چاہتا ہے تاکہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوش اور خدا طلب بن سکے۔ اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جبر کو اختیار میں بدلنا ہے۔ ایک عارف کا قول ہے کہ ہمیں اختیار اس لیے عطا کیا گیا ہے کہ ہم اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہم کنار کر کے جبر و اختیار کا تضاد محو کر دیں۔ فرماں پذیری کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی فطرت کے نصب العین کی ہے۔ اسی مضمون کو اقبال نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

جب انسان اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو مستحکم کر چکتا ہے تو وہ ایک منظم آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ بالفاظِ دیگر اس میں ایک اختیاری جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے۔ لیکن اس میں آئین سے سرگردانی کی کوئی طاقت یا میلان نہیں۔ بقول مرزا غالب:

گر چرخِ فلک گردی سر بر خطِ فرماں نہ ور گوئے زمیں باشی وقفِ خمِ چوگاں شو

اسی طرح ضبطِ نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ خواہشوں کے تھپیڑے کھاتے رہنے سے نفس اور جسم کی قوتیں منتشر ہو جاتی ہیں۔ اور کسی ایک مرکز پر ان کو مرکوز کرنے سے کرنوں میں جو حدت پیدا ہو سکتی ہے، نفس اس قوت اور حرارت سے محروم رہتا ہے۔

اقبال کے ہاں خودی کا تصوّر درحقیقت قرآنِ کریم کے نیابت الٰہی کے تصوّر کا آئینہ ہے۔ خدا کی ذات لامتناہی قوتوں کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی مشیت اور قوتوں کے سامنے خاک و افلاک، ذرّہ و خورشید، سب سربسجود ہیں۔ قرآنِ کریم میں جس نصب العینی آدم کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ بھی مسجودِ ملائک ہے، جس طرح خدا خود مسجودِ ملائک ہے۔ اس ظاہری تضاد سے توحید میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ جب کسی بادشاہ کا وزیر یا نائب پوری طرح سے اس کی سیاست کو سمجھنے والا اور تہہ دل سے اس کے احکام کو بجا لانے والا ہو تو اگرچہ سرچشمۂ اقتدار بادشاہ ہوتا ہے لیکن رعایا کو نائب کی اطاعت اسی طرح کرنی پڑتی ہے جس طرح بادشاہ کی۔ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ شمس و قمر، شجر و حجر اور کائنات کی وہ قوتیں جنھیں ملائکہ کہتے ہیں، سب کے سب اس کے لیے مسخر ہوں اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشیتِ ایزدی کے عرفان سے اپنی خودی کو استوار کرتا چلا جائے۔ اس کی قوتِ تسخیر کی کوئی حد نہ ہوگی۔ نباتات، حیوانات اور اجرامِ فلکیہ پر اقتدار حاصل کرنے کے بعد وہ ملائکہ، انبیاء اور آخر میں خدا کے ساتھ ہم کنار ہو سکے گا۔ یہی وہ مقام ہے جس کی نسبت اقبال کہتا ہے کہ:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یہ نائبِ حق ترقی کرتا ہوا، جزو و کل سے آگاہ کرتا ہوا، قائم بامر اللہ ہو جائے گا۔ اس نائبِ حق یا خلیفۃ اللہ کی فطرت صرف موجودہ عالموں ہی کی تسخیر نہیں کرے گی بلکہ وہ خدا کی خلاقی سے بہرہ اندوز ہو کر، ہژدہ ہزار جدید عوالم بھی

وجود میں لا سکے گا۔ اس کی فطرت لامتناہی ممکنات سے لبریز ہوگی جو نمود کے لیے بے تاب ہوں گے:

فطرتش معمور و می خواہد نمود — عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثلِ جہانِ جز و کل — روید از کشتِ خیالِ او چو گل

ایک نقاد نے کہا ہے کہ اقبال نے نیابت الٰہی کے پردے میں انسان کو خدا بنا دیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جوش میں آکر ایسے اشعار لکھے ہیں جہاں انسانیت اور الوہیت کے ڈانڈے ملے ہوئے معلوم ہوتے ہیں:

از قمِ او خیزد اندر گورتن
مردہ جانہا چوں صنوبر در چمن
ذاتِ او توجیہِ ذاتِ عالم است
از جلالِ او نجاتِ عالم است
جلوہ ہا خیزد ز نقشِ پائے او
صد کلیم آوارۂ سینائے او

ایسے اشعار سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کریم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ عبودیت میں کامل ہو کر اور خدا کی ذات کو اپنی ذات میں سمو کر، بندہ جو فعل کرتا ہے اس کے اس فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ "مارمیت" کی آیت کے علاوہ بھی اور کئی آیات اس نظریہ کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہیں۔ اس کے علاوہ قدیم اسلامی تعلیم کے مطابق انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اخلاقِ الٰہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی سعی بلیغ کرے۔ اخلاقِ الٰہیہ صفاتِ الٰہیہ ہی ہیں اور صفات کو ذات سے جدا نہیں کر سکتے۔ اس مسئلے کو اقبال کے مرشد رومی نے ایک تشبیہ سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ لوہا آگ میں پڑ کر آگ کا ہم شکل اور بہت حد تک اس کا ہم صفت ہو جاتا ہے۔ بہت سے کام جو آگ کر سکتی ہے وہ ایسی حالت میں لوہا بھی کر سکتا ہے۔ لوہا ایسی حالت میں اگر "من آتشم"

کہا اُٹھے تو غلط نہ ہوگا۔ اگرچہ اس ہم صفتی کے باوجود خدا اور "تخلقوا باخلاق اللہ" پر کاملاً عمل کرنے والے بندے میں پھر بھی خالق و مخلوق کا ذاتی امتیاز باقی رہے گا۔ یہ نائبِ حق کسی بنے بنائے عالم کے ساتھ توافق کی کوشش ہی میں نہیں لگا رہتا، وہ شکوۂ فلک میں آہ و زاری نہیں کرتا رہتا، بلکہ زمین و آسمان کو متزلزل کر کے "فلک را سقف بشگافیم و طرحِ دیگر اندازیم" کے لیے بھی آمادہ ہوتا ہے:

گر نہ سازد با مزاجِ او جہاں ‌‌ ‌‌ ‌‌ ‌‌ می شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیادِ موجودات را ‌‌ ‌‌ ‌‌ ‌‌ می دہد ترکیبِ نو ذرات را
گردشِ ایام را برہم زند ‌‌ ‌‌ ‌‌ ‌‌ چرخِ نیلی فام را برہم زند

مغرب میں اقبال کے شباب سے کسی قدر پیشتر نطشے نے بڑے زور شور سے فوق البشر کا تخیل نیم شاعرانہ، نیم حکیمانہ اور کسی قدر مجنونانہ انداز میں پیش کیا تھا۔ جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ موجودہ نوعِ انسان ایک بہت گئی گذری مخلوق ہے۔ عجز و انکسار کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم نے اس کے اقدارِ حیات کو پلٹ کر انسان کو راضی بہ تذلل اور مائل بہ انحطاط کر دیا ہے۔ فعلیت کی بجائے انفعال کو سراہا جاتا ہے۔ تنازع للبقا میں حیوانی انواع محض افزائشِ قوت کے اصول پر عمل کرتی ہوئی امیبا سے انسان تک ترقی کر چکی ہیں۔ زندگی سراسر پیکار ہے۔ قوت زندگی کی ایک اساسی قدر ہے۔ ضعیف پروری سے زندگی کے عناصر سست پڑ جاتے ہیں۔ رحم کوئی فضیلت نہیں بلکہ حیات کش ہونے کی وجہ سے ایک مذموم صفت ہے، جو کمزوروں کی اخلاقیات نے اپنی حفاظت کے لیے ایجاد کی ہے۔ رحمٰن و رحیم خدا بھی بے کار ہے اور رحیم انسان بھی غلامانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ موجودہ نوعِ انسان کو چاہیے کہ اپنے آپ کو منسوخ کر کے ایک نئی نوع کے خواص پیدا کرے۔ زندگی کو فوق البشر کا انتظار ہے، جس کی اخلاقیات موجودہ اخلاقیات سے بالکل برعکس ہوگی۔ وہ تمام اقدارِ حیات کی نئی تقدیر کرے گا اور اپنی قوتوں میں اضافہ کرنے میں وہ تیغِ بے دریغ ہوگا۔ وہ زندگی سے فرار نہیں کرے گا بلکہ

اس کا مقابلہ کر کے اپنے ممکنات کو معرضِ شہود میں لائے گا۔ وہ سخت کوش ہو گا، مشکل پسند ہو گا اور خطرات سے غذا حاصل کرے گا۔ نطشے خدا کا منکر تھا اور تمسخر سے کہتا تھا کہ لوگوں کو ابھی تک یہ خبر نہیں پہنچی کہ خدا مر چکا ہے۔ اس کے ہاں نفس یا روح کا تصور بھی اس سے زیادہ نہیں کہ وہ مادّی یا جسمانی یا حیوانی قوتوں کا مظہر ہے۔ حقیقت میں اس کو شکایت یہ تھی کہ انسان اچھا حیوان نہیں رہا۔ اچھا حیوان ہو تو شیر کی طرح ہو، جس کے دین میں قوت کے سوا اور کوئی آئین نہیں۔ عجز و انکسار کی تعلیم بکروں کی ایجاد ہے تاکہ شیروں کے دانت خالص گیاہ خوری کرتے کرتے اپنی تیزی کھو بیٹھیں اور کمزور حیوانوں کو اس طرح شیروں کے جور و تظلم سے نجات مل جائے۔

'اسرارِ خودی' لکھنے کے زمانے میں اقبال نطشے کے افکار کے ایک پہلو کا مداح تھا۔ ضعف پسندی اور نفیِ خودی کا اقبال بھی مخالف تھا اور نطشے بھی۔ تہذیبِ فرنگ کا نطشے بھی ایسا ہی مخالف تھا جیسا کہ اقبال۔ انحطاط اور پستی اور ضعفِ خودی کے متعلق اقبال اور نطشے کی زبان بہت ملتی جلتی ہے اور اسرارِ خودی میں بعض افکار اور بعض مثالیں نطشے سے ماخوذ ہیں۔ لیکن دوسرے لحاظ سے اقبال اور نطشے میں بُعدُ المشرقین ہے۔ دونوں میں افکار کے ایک پہلو کی ظاہری مناسبت ہے۔ یہ سرسری اور ظاہری مناسبت تو منصور حلاج اور فرعون میں بھی پائی جاتی ہے۔ منصور نے بھی انا الحق کہا اور فرعون نے بھی انا الحق کہا۔ لیکن دونوں کا انا بھی الگ تھا اور دونوں کا حق کا تصور بھی الگ۔ ویسے تو مولانا روم اور نطشے کے افکار میں بھی ظاہری مماثلت مل سکتی ہے۔ مولانا بھی آرزومند ہیں کہ موجودہ انسان اپنی موجودہ مادّہ پسندی اور حیوانیت سے اوپر اٹھ جائے اور ایک نئی مخلوق بن جائے۔ مولانا کی ایک طویل غزل میں سے اقبال نے تین اشعار اس تصور کے منتخب کر کے ان کو مثنوی کا فاتحۃ الکتاب بنایا ہے۔ الفاظ کا ظاہر ایسا ہے کہ نطشے بھی سنتا تو پھڑک اٹھتا اور کہنے لگتا کہ میں بھی تو یہی چاہتا ہوں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر

کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست

زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت

شیرِ خدا و رستمِ یزدانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما

گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

الفاظ کی ہم آہنگی کے باوجود رومی اور نطشے میں خاک و افلاک کا فرق ہے۔ ایک انسان کو الوہیت کا دامن چھونے کے لیے افلاک پر پہنچانا چاہتا ہے اور دوسرے کے ہاں خاک کے سوا خاک نہیں۔ اقبال کو نطشے میں یہ بات پسند تھی کہ اس سست عناصر انسان کی خودی کو مضبوط کرنا چاہیے۔ لیکن نطشے کے ہاں خودی کا تصور ہی محدود اور مہمل تھا۔ نطشے قوت اس لیے چاہتا ہے کہ ایک اعلیٰ تر نوع حیوان وجود میں آسکے۔ رومی اور اقبال قوتِ تسخیر اس لیے چاہتے ہیں کہ انسان کی خودی مضبوط ہوتے ہوتے یہاں تک پہنچ جائے کہ اس میں الٰہی صفات کی شان جھلکنے لگے۔ اقبال اور رومی عالمگیر عشق کی طرف انسانی خودی کو گام زن کرنے کے آرزومند ہیں۔ جلال الدین رومی بھی جلالی ہیں اور اقبال بھی جلالی۔ لیکن ان کے ہاں جلال جمال سے ہم آغوش ہے۔ نطشے بھی قاہری کی تعلیم دیتا ہے لیکن اس کی قاہری میں دلبری نہیں۔ مومن کا یہ حال ہے کہ:

طبعِ مسلم از محبت قاہر است   مسلم ار عاشق نباشد کافر است

در رضائش مرضیِ حق گم شود   ایں سخن کے باورِ مردم شود

اقبال نے وقت یا ماہیتِ زمان کے مسئلے کو بہت اہمیت دی ہے۔ یہ مسئلہ ہمیشہ ایک معرکۃ الآرا موضوعِ بحث رہا ہے۔ عامۃ الناس اور عام دیندار لوگ اس کو کوئی دینی مسئلہ نہیں سمجھتے، لیکن حکمت پسند لوگ اس میں حیران اور سرگرداں رہتے ہیں کہ وقت کیا چیز ہے۔ وقت کو کوئی چیز بھی کہہ سکتے ہیں یا نہیں۔ دنیا میں یا تو اشیا و اشخاص ہیں اور یا افعال و حوادث۔ وقت نہ کوئی شے ہے، نہ کوئی شخص،

نہ کوئی فعل اور نہ کوئی حادثہ۔ سب کچھ وقت میں واقع ہوتا ہے لیکن وقت کوئی واقعہ نہیں۔ فلسفیوں کی زبان میں یوں کہیے کہ یہ نہ تو جوہر ہے اور نہ عرض۔ ہر قسم کا وجود جن صفات سے متصف ہو کر وجود بنتا ہے ان میں سے کوئی صفت وقت میں نہیں پائی جاتی۔ کیا وقت ازلی اور ابدی ہے یا یہ بھی کسی وقت خلق ہوا۔ اگر یہ خود مخلوق ہے تو اس کے خلق ہونے سے قبل بھی تو آخر کوئی زمانہ تھا تو وہ بھی وقت تھا۔ قرآنِ کریم کے ظاہری الفاظ یہ کہتے ہیں کہ خدا نے چھ ایام میں زمین و آسمان کو خلق کیا۔ لیکن ہمارے ذہن میں شب و روز اور ایام کا جو تصور ہے وہ تو گردشِ ارض و مہر و ماہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اجرامِ فلکیہ کے خلق ہونے اور ان کی گردشیں مقرر ہونے سے قبل ایام کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ اقبال مردِ مومن بھی تھا اور مردِ حکیم بھی۔ یہ ناممکن تھا کہ ایسا اہم مسئلہ اس کے دماغ میں گردش نہ کرتا رہے اور وہ اس کا حل تلاش کرنے کے لیے مضطرب نہ ہو۔ اپنے انگریزی خطبات میں بھی اقبال نے مسئلہ زمان کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اس کو مسلمانوں اور انسانوں کے لیے موت و حیات کا سوال قرار دیا ہے۔ یہ مسئلہ اتنا لطیف اور پیچیدہ ہے کہ اس مختصر سے مضمون میں اس کے چند اہم پہلوؤں کو واضح کرنا بھی ناممکن ہے۔ کانٹ جیسے حکیم کبیر نے کہا کہ زمان و مکان دونوں فہمِ انسانی کے سانچے ڈھانچے ہیں۔ یہ دو رنگی عینک لگا کر انسان کا فہم آفاق کے مظاہر کو علائق و روابط میں منسلک کرتا ہے۔ زمان و مکان دونوں کا وجود نفسی اور اعتباری ہے۔ ماہیتِ ہستی میں نہ زمان ہے نہ مکان۔ بالفاظِ اقبال "نہ ہے زماں نہ مکاں، لاالٰہ الا اللہ"۔ اقبال کا خیال بھی کچھ اسی قسم کا تھا۔ چنانچہ پیامِ مشرق کے ایک قطعہ میں فرماتے ہیں کہ:

جہانِ ما کہ پایانے نہ دارد
چو ماہی در یمِ ایام غرق است

یہ ہماری ناپیداکنار دنیا، یہ لامتناہی عالم، مچھلی کی طرح وقت کے سمندر میں تیر رہی ہے۔ لیکن یہ وقت کا سمندر ہمارے نفس سے خارج کوئی مستقل حقیقت

نہیں بلکہ اس کی یہ کیفیت ہے کہ "یم ایام دریک جام غرق است"۔ وقت کا یہ دریائے بے پایاں نفس کے کوزے میں سمایا ہوا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال وقت کے مسئلے کو ایسا اہم کیوں سمجھتا تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو ماہیتِ وجود اور عینِ خودی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔ یہ نظریۂ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دل نشیں انداز میں اپنے نظریۂ حیات کا اہم جزو بنایا۔ اقبال خود اس نتیجے پر پہنچے تھے۔ علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگساں کا مطالعہ کرنے سے قبل مَیں حقیقتِ زمان کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں مَیں نے اس پر ایک مختصر سا مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابلِ اعتنا نہ سمجھا، کیونکہ بات بہت انوکھی تھی۔ برگساں کے زورِ فکر اور قوتِ استدلال نے اس میں بہت وسعت اور گہرائی پیدا کر دی، لیکن اقبال کے کلام کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس مسئلے میں برگساں سے کچھ کم نہیں۔ اقبال برگساں کا بڑا مدّاح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔

اس سے اقبال کے کلام پر کوئی دھبا نہیں لگتا۔ ایسا بارہا ہوا ہے کہ بڑے بڑے سائنٹیفک نظریات، فنی ایجادات اور حکیمانہ افکار، ایک ہی زمانے میں، ایک سے زیادہ اشخاص کی طبیعتوں میں سے ابھرے۔ اس کے بعد مورخ اس بات پر جھگڑتے رہتے ہیں کہ اوّلیت کا سہرا کس کے سر ہے۔ کون موجد ہے اور کون نقال۔ لیکن اقبال اور برگساں یا اقبال اور نطشے کے متعلق یہ بحث بے کار ہے۔

شعر میں گہرا اور پیچیدہ فلسفیانہ استدلال تو نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہو تو شاعری محض منظوم منطق بن کر رہ جائے اور اپنے فطری تاثر کو کھو بیٹھے۔ اس لیے اسرارِ خودی کی نظم "الوقت سیف" میں اقبال نے اپنے تصوّر کے بعض اساسی خطوط کھینچ دیے ہیں۔ ان کی تشریح و تعبیر، سمجھنے والوں اور شارحوں کے لیے چھوڑ دی ہے۔ یہ عنوان اقبال نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول سے حاصل کیا ہے۔

اس کے تحت میں اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں ان کا لبِ لباب یہ ہے کہ زمان یا دہر کوئی مجرد یا ساکن حقیقت نہیں بلکہ ایک تخلیقی حرکت ہے۔ ایک حدیثِ قدسی ہے: "فلا تسبوا الدھر فانی انا الدھر"۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ زمانے کو گالیاں نہ دو کیونکہ میں زمانہ ہوں۔ علامہ اقبال فرماتے تھے کہ گول میز کانفرنس کے سفر کے دوران میں میں برگساں سے ملا کہ اپنے اس ہم فکر اور ہم طبع مفکر سے تبادلۂ خیالات کروں۔ دورانِ ملاقات میں حقیقتِ زمان پر گفتگو ہوئی جو اقبال اور برگساں کا واحد مضمون تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ میں نے برگساں کو بتایا کہ محمد رسول اللہ صلعم نے دہر کے متعلق یہ فرمایا ہے۔ فرماتے تھے کہ برگساں سُن کر اچھل پڑا اور اس کی روح بے انتہا مسرت سے لبریز ہوگئی کہ ایک نبیِ عظیم کے قلب پہ وہی حقیقت وارد ہوئی جسے وہ استدلال اور ذاتی وجدان کی بنا پر دنیا کے سامنے عمر بھر پیش کرتا رہا۔ غرضیکہ اس نظریہ کے مطابق دہرِ خلّاق ایک شمشیر ہے جو خود اپنا راستہ کاٹتی ہوئی اور مزاحمتوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی چلی جاتی ہے۔ دہر کی یہ ارتقائی اور خلّاقی قوت کبھی کلیم کے اندر کارفرما ہوتی ہے اور کبھی حیدرِ کرار کے پنجۂ خیبر گیر میں۔ اس زمانِ حقیقی میں دوش و فردا نہیں ہیں، نہ انقلابِ روز و شب ہے۔ لوگوں نے زمان کو مکان پر قیاس کر لیا ہے اور یوں سمجھ لیا ہے کہ ایک لامتناہی لکیر ہے جو ازل سے ابد تک کھنچی ہوئی ہے۔ نافہم انسان وقت کو لیل و نہار کے پیمانوں سے ناپتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں، اسی طرح خودی میں ڈوب کر زندگی سے آگاہ ہونے اور زندگی کی قوتوں کو وسعت دینے والے انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم شدہ کوئی مکانی انداز کی چیز نہیں۔ خودی کی ماہیت حیاتِ جاوداں ہے:

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نۂ   از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ

زندگی وقت میں نہیں گزرتی بلکہ وقت زندگی کی تخلیقی قوت ہے۔ گردشِ خورشید سے پیدا ہونے والا وقت مکانی اور مادی وقت ہے۔ حقیقی وقت کا اس سے کوئی

تعلق نہیں۔ لیل و نہار کا شکار رغلام ہوتا ہے۔ زندگی جب مردہ ہوجاتی ہے تو وہ لیل و نہار کا کفن پہن لیتی ہے اور انسان افسوس کرتا ہے کہ عمرِ گرانمایہ کے اتنے ایام گزر گئے اور اب گردشِ ایام مجھے موت کے قریب سے جارہی ہے۔

اقبال مسئلۂ زمان کو اس لیے اہمیت دیتا ہے کہ اس کے ہاں عبد اور حُرّ کی تمیز کا معیار بھی یہی ہے کہ کوئی روح ایام کی زنجیر سے پا بجولاں ہے یا مکانی وقت سے آزاد ہو کر، اور حقیقی زمان میں غوطہ لگا کر، تسخیرِ مسلسل اور خلّاقی کا شغل رکھتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ازل سے ابد تک بنی بنائی تقدیر کا تصور بھی زمان کے غلط تصور کی پیداوار ہے:

عبد را ایام زنجیر است و بس
برلبِ او حرفِ تقدیر است و بس
ہمتِ حُر با قضا گردد مشیر
حادثات از دستِ او صورت پذیر

جس انسان کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہو وہی زندگی کے ممکنات کو نمایاں کرسکتا ہے۔ زمانے کی ایک ظاہری صورت ہے اور ایک اس کا باطن ہے۔ زمانے کی ظاہری صورت سے موافقت پیدا کرنے والا پست ہمت زمانہ ساز ہوتا ہے۔ مردِ حُر زمانہ ساز نہیں ہوتا بلکہ زمانے کے ساتھ ستیز کے لیے آمادہ ہوتا ہے اور اس پیکار میں اس کو کامیابی اسی حالت میں ہوتی ہے جب کہ حقیقتِ زمان کی شمشیر اس کے ہاتھ میں ہو:

یاد ایامیکہ سیفِ روزگار
باتوانا دستیٔ ما بود یار

(ماخوذ از ترجمانِ اسرار)

اقبال اور مُلّا

کچھ غلط اندیش صوفی ترکِ دنیا کی تعلیم دیتے ہیں، خواہ اپنی خانقاہوں میں انھوں نے اطمینان بخش اور وافر رزق کا انتظام کر لیا ہو، اور کچھ ملا تنگ نظر اور کج فہم ہوتے ہیں جن کا کام فروعی تفریقات پر فرقہ بندی کرنا ہے۔ اقبال ان دونوں گروہوں سے ایسا ہی بیزار تھا جیسا کہ الحاد پسند مغرب زدوں سے۔ ابتدائی دور میں سرسید کی لوحِ تربت پر انھوں نے روحِ سید سے جو پیغام حاصل کیا اس میں ان دونوں گروہوں سے خبردار رہنے کی تلقین کی ہے

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں

وانہ کرنا فرقہ بندی کے لیے اپنی زباں
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں

وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے
دیکھ کوئی دل نہ دکھ جائے تری تقریر سے

محفلِ نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ
رنگ پر جو اب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

جس اسلام نے فقط لا الٰہ الا اللہ کہنے والے کو مسلم قرار دیا تھا اور لا اکراہ فی الدین کی عالم گیر رواداری کا اعلان کیا تھا، اس کے اندر فروعی عقائد کی بنا پر مخالفت اور منافرت تاریخِ دین کا ایک المناک حادثہ ہے۔ ایسے مسلمان اسلام کو کس طرح امن کا ضامن اور کفیل بنا سکیں گے جن کے اندر خود ہفتاد و دو ملت کی جنگ زندگی کا جزو لاینفک بن جائے۔ ایسی ہی لادینی مذہبیت

کے متعلق حالی نے کہا تھا:

فساد مذہب سنے ہیں جو ڈالے نہیں وہ تا حشر مٹنے والے
یہ جنگ وہ ہے کہ صلح میں بھی یونہی ٹھنی کی ٹھنی رہے گی

اقبال نے بھی ملت کو خبردار کیا کہ دیکھو فرقہ بندی کے لیے اپنی زبان نہ کھولنا۔ اگر ایسا کیا تو ملت کا شیرازہ بکھر جائے گا، اور انسانیت کی کشتی ایک طوفانِ بے تمیزی میں تھپیڑے کھانے لگے گی۔ نظری، تعلیمی اور تبلیغی لحاظ سے اقبال کو بجا طور پر پاکستان کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ افسوس ہے کہ اس کا خواب جب سیاسی حیثیت سے ایک حقیقت بن گیا تو مسلمان اس تنبیہہ کو بھول گئے۔

اقبال کے کلام میں سب سے پہلے مولوی کی نفسیات کا تجزیہ اس نظم میں ملتا ہے جس کا عنوان ہے: "اک مولوی صاحب کی سناتا ہوں کہانی"۔ ان مولوی صاحب نے کسی قدر متصوفانہ ہتھکنڈے بھی دین فروشی میں شامل کر رکھے تھے۔ اس نظم میں طنزیہ تنقید کے ساتھ اقبال کے اپنے عقائد کی بھی کچھ جھلک ملتی ہے۔ مولوی تو ہر فروعی اختلاف پر مخالف کو کافر قرار دیتا ہے لیکن اقبال غیر مسلم موحد کو بھی کافر نہیں سمجھتے تھے اور اکثر اکابر صوفیہ کی طرح سماع کو روح پرور جانتے تھے۔ بقول مولانا روم:

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست
از کجا می آید ایں آوازِ دوست
سرِ پنہاں است اندر زیر و بم
فاش اگر گویم جہاں برہم زنم

اقبال کی اس نظم کے چند اشعار یہ ہیں:

لبریز مئے زہد سے تھی دل کی صراحی
تھی تہہ میں کہیں دردِ خیالِ ہمہ دانی
کرتے تھے بیاں آپ کرامات کا اپنی

منظور تھی تعداد مریدوں کی بڑھانی

سنتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا
ہے ایسا عقیدہ اثرِ فلسفہ دانی
سمجھا ہے کہ ہے راگ عبادات میں داخل
مقصود ہے مذہب کی مگر خاک اڑانی
گانا جو ہے شب کو تو سحر کو ہے تلاوت
اس رمز کے اب تک نہ کھلے ہم پہ معانی

گر آپ کو معلوم نہیں میری حقیقت
پیدا نہیں کچھ اس سے قصورِ ہمہ دانی
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں، واللہ نہیں ہے

ملّا اگر شریعت کا پابند ہوتا، گو اس کی روح سے پوری طرح آشنا نہ بھی ہوتا، تو بھی اقبال کے دل میں ملّائیت کے خلاف اس قدر حقارت کا جذبہ پیدا نہ ہوتا۔ لیکن وہ دیکھتا تھا کہ ملّا شریعت میں بھی فقط ان باتوں کی ظاہری پابندی کرتا ہے جن میں اس کو کچھ مادی نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ لیکن اگر اپنے مادی مفاد پر زد پڑتی ہو تو پھر شریعت کے احکام کو بھی یا تو نظر انداز کر دیتا ہے یا ان کی حسب منشا تاویل کر لیتا ہے۔ علامہ اقبال ہر اہل دل اور حکمت پسند عارف کی طرح اس کو اچھی طرح سمجھتے تھے کہ شریعت کا ایک باطن ہے اور ایک ظاہر۔ ایک اس کی صورت ہے اور ایک معنی ہیں۔ معنی کا اظہار بھی کسی نہ کسی صورت ہی میں ہوتا ہے جیسا کہ ان کے مرشد رومی نے 'فیہ ما فیہ' میں فرمایا ہے کہ دین کا ایک مغز ہے اور ایک اس کا چھلکا۔ فطرت کسی جگہ مغز کو بغیر چھلکے کے نہیں پیش

کرتی۔ چھلکا مغز کا محافظ ہوتا ہے لیکن ادنیٰ طبیعتوں میں دین کی ظاہر پرستی ایسی شدت اختیار کر لیتی ہے کہ لوگ مغز کی لذت سے ناآشنا ہو کر گاؤ خر کی طرح فقط چھلکوں پر قناعت کر لیتے ہیں اور دین کا تمام دار و مدار ان چھلکوں پر رہ جاتا ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ خود قرآن میں بھی معرفت کا مغز ہے لیکن اس کو لازماً الفاظ کی ہڈیوں کے اندر رکھا گیا ہے۔ جو لوگ دین کی روح سے بے بہرہ ہو جاتے ہیں وہ ان ہڈیوں پر کتوں کی طرح لڑنے لگتے ہیں۔ سیرتِ صحابہ میں ان کی نظر جواہرِ اخلاق پر نہیں پڑتی بلکہ ان بحثوں میں پڑ کر دین میں تفرقہ اندازی کرتے ہیں کہ صحابیوں میں کون افضل تھا اور کون کمتر۔ ایسے لوگوں پہ دین کی روح کبھی آشکار نہیں ہو سکتی:

اے کہ نشناسی خفی را از جلی ہشیار باش
اے گرفتارِ ابوبکر و علی ہشیار باش

اس قسم کی بے سود اور بے مغز، لاطائل اور لاحاصل بحثوں کو مُلّا دین سمجھ لیتا ہے اور رفتہ رفتہ اس کو جدل کا ایسا چسکا پڑ جاتا ہے کہ اگر وہ کسی طرح جنت میں بھی پہنچ جائے تو وہاں مناظرانہ شغل کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ کچھ لطف محسوس نہ کر سکے گا۔ "مُلّا اور بہشت" والی نظم میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبطِ سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرتِ مُلّا کو ملا حکمِ بہشت
عرض کی میں نے الٰہی مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لبِ کشت
نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و اقول
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت
ہے بدآموزیِ اقوام و ملل کام اس کا
اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

اسلام مومن سے جس بصیرت کا تقاضا کرتا تھا وہ یہ ہے:

چہ باید مرد را طبعِ بلندے مشربِ نابے
دلِ گرمے، نگاہِ پاک بینے، جانِ بے تابے

اقبال نے دیکھا کہ مدعیانِ دین اور حامیانِ شرع متین میں نہ افکار کی بلندی ہے نہ حوصلہ مندی، نہ دلِ بے تاب ہے اور نہ مشرب ناب، نہ دل گرم ہے اور نہ نگاہِ پاک، تو اس نے اس طبقے کو دین کے لیے ایک خطرہ سمجھا۔ ایسے لوگوں کو جب سوجھے گی کوئی اونٰی بات ہی سوجھے گی۔ کسی بلند مقصد کے لیے قربانی تو در کنار وہ مقصد ہی ان کی سمجھ میں نہیں آئے گا۔ چنانچہ تاسیسِ پاکستان کی جد و جہد میں اس کا یہ خیال صحیح ثابت ہوا۔ بڑے بڑے خرقہ و عمامہ والے ملا، محدث، مفسر اور فقیہ اس تحریک کے مخالف ہو کر متعصب اور مسلمان کش لوگوں کے ساتھ ہو کر ملتِ اسلامیہ سے آمادۂ پیکار ہو گئے۔

ملا کو اسلامی مملکت کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔ اس کا تصور ایک نے نواز صاحبِ دل نے پیش کیا اور اس کے لیے قربانیاں کرنے والوں میں ملا کہیں نظر نہ آئے، الا ماشاءاللہ۔

ترا با خرقہ و عمامہ کارے
من از خود یافتم بوئے نگارے
ہمیں یک چوب ہم سرمایۂ من
نہ چوبِ منبرے نے چوبِ دارے

ملا کی یہ کیفیت اس لیے ہوئی کہ وہ روحِ اسلام سے ناآشنا ہونے کے ساتھ علوم و فنون اور زندگی کے حقائق سے بیگانہ ہو گیا۔ اس کو اب مدرسے میں جو علوم پڑھائے جاتے ہیں وہ فرسودہ ہو چکے ہیں۔ منطق اور فلسفہ اور کلام کی وہی مسخ شدہ یونانی بحثیں، وہی اشاعرہ اور معتزلہ اور جبریہ و قدریہ کے مضحکانہ مناظرے۔ علم ہیئت کے انکشافات نے اجرام فلکیہ کا انقلابی تصور پیش

کرکے ریاضیات اور تجربات سے اس کو یقینی علوم میں داخل کر دیا۔ لیکن مُلّا کے مدرسے میں ابھی تک بطلیموس کا پرانا نظریہ کہ زمین نظامِ شمسی کا مرکز ہے، علم الافلاک میں مستند شمار ہوتا ہے اور اس کو بھی ایک طرح سے دینی عقائد کا جزو خیال کیا جاتا ہے۔

حدیث ہو، یا تفسیر ہو، یا فقہ، قدیم تحقیقات میں بھی وہ چیزیں لی جاتی ہیں جو جامد ہیں۔ انسان کی معلومات میں جو اضافہ ہوا ہے یا جو بدلے ہوئے حالات کا تقاضا ہے اس کی روشنی میں کسی بات پر نظرِ ثانی کرنا حرام ہے۔ اقبال کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ قرآن کریم کی تعلیم محض کسی ایک زمانے اور ایک قوم کے لیے نہیں ہے۔ ہر زمانہ جب اس میں غوطہ لگائے گا تو اس کو نئے آبدار موتی ملیں گے۔ کسی ایک زمانے میں قرآن کی تفسیر کے بعض اجزا دوسرے زمانے کے لیے بے مصرف ہو جائیں گے، اور زندگی کے جدید انکشافات کی روشنی میں لوگوں کو نئے معنی نظر آنے لگیں گے، جن تک متقدمین کی رسائی نہ ہو سکتی تھی۔ فقہ کے تمام دفتر کو وہ نظرِ ثانی کا محتاج سمجھتے تھے اور اس کے خواہش مند تھے کہ زندگی کے بدلے ہوئے حقائق کے لیے قرآن کی بنیادی تعلیم کے مطابق قوانین میں رد و بدل کی جائے۔ فقہ کے بارے میں وہ غیر مقلد تھے۔ دین میں قرآن کے سوا کسی چیز کو وہ ایسی سند نہ سمجھتے تھے جس کے سامنے شدتِ تقلید میں سرِ تسلیم خم کر دیا جائے۔ مولانا روم تو کہہ گئے تھے کہ مُلّا اور فقیہ ہڈیوں پر لڑتے ہیں۔ لیکن اقبال کا خیال تھا کہ یہ ان ہڈیوں پر لڑتے ہیں جو صدیوں سے بچوڑی ہوئی ہیں۔ دنیا جن چیزوں کو صدیاں پیچھے چھوڑ گئی، مُلّا کی تعلیم میں وہ ابھی تک جوں کی توں داخل ہیں۔ تعلیم کے لحاظ سے مُلّا چودھویں صدی ہجری میں نہیں بلکہ چوتھی صدی میں رہتا ہے اور اس نے یہ عقیدہ استوار کر رکھا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ چوتھی صدی ہجری کے بعد بند ہو چکا ہے۔ جو لکیریں پہلے پڑ چکی ہیں ان سے سر مو تجاوز نہیں ہو سکتا۔ آگے بڑھنے کی بجائے جو راستے طے ہو چکے ہیں یہ بار بار انھی کی طرف

واپس لوٹتا ہے اور کولھو کے بیل کی طرح اس کی گردش کوئی فاصلہ طے نہیں کرتی اور وہ ایک قدم کسی سمت میں آگے نہیں بڑھتا:

سبوئے خانقاہاں خالی از مے کند مکتب رہِ طے کردہ را طے

اقبال تو روحانی ترقی اس کو سمجھتا تھا کہ:

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

جب علم و عمل میں یہ جمود پیدا ہو جائے اور یہ جامد لوگ ہی دین کے محافظ رہ جائیں تو ملت کا خدا حافظ ہے۔ ایسے لوگوں سے رہنمائی اور خیر کی کیا توقع ہو سکتی ہے۔ ان کے انداز دیکھ کر کسی کو خیر کی توقع نہیں ہو سکتی۔ جب دین کا یہ کام رہ جائے کہ ہر فروعی عقیدے کو معیارِ کفر و ایمان بنا کر لوگوں میں وصل کی بجائے فصل پیدا کیا جائے تو جو ملت دین کی اس مسخ شدہ صورت سے متاثر ہو گی اس کا یہی حشر ہو گا:

مسلماناں بخویشاں در ستیزند بجز نقشِ دوئی بر دل نہ ریزند
بنالند ار کسے خشتے بگیرد ازاں مسجد کہ خود از وے گریزند

نگہبانِ حرم معمارِ دیر است یقینش مردہ و چشمش بہ غیر است
ز اندازِ نگاہِ او تواں دید کہ نومید از ہمہ اسبابِ خیر است

جن مکتبوں میں ابھی تک غلاموں اور لونڈیوں کی فقہ پڑھائی جائے حالانکہ ایک عرصہ سے دنیا سے یہ لعنت اٹھ گئی ہو تو فرسودہ معلومات کے اس ریگستان میں کسی کی علمی اور روحانی پیاس کیسے بجھ سکتی ہے؟ ملّا کے دل میں مسلمانوں کی پستی اور روزگار کا حقیقت میں کوئی غم نہیں ہے۔ غمِ دین تو غمِ عشق ہوتا ہے غمِ روزگار نہیں ہوتا اور ملّائیت میں کہیں عشق کا شائبہ نظر نہیں آتا۔ فقیہانہ موشگافیوں میں اس کو عشق کہاں سے ملے گا۔ بقول عارفِ رومی:

زاں طرف کہ عشق می افزود درد بوحنیفہ و شافعی درسے نکرد

علامہ اقبال ملائیت کے متعلق کوئی محض شاعرانہ مبالغہ نہیں کرتے تا وہ اس کی ایسی نفسیات بیان کرتے ہیں جو اہلِ نظر پر ظاہر ہے:

دلِ ملّا گرفتارِ غمے نیست
نگاہش ہست و در چشمش نمے نیست
ازاں بگریختم از مکتبِ او
کہ در ریگِ حجازش زمزمے نیست

سرِ منبر کلامش نیش دار است
کہ او را صد کتاب اندر کنار است
حضورِ تو من از خجلت نہ گفتم
ز خود پنہان و بر ما آشکار است

ارتقا پسند اقبال کو دینی تصورات کے جمود پر اس قدر افسوس ہے کہ وہ اپنے اس خیال کو بار بار دہراتا ہے۔ بوئے رمیدہ کبھی پھول میں واپس نہیں آتی، قوموں کے گذرے ہوئے انداز بھی واپس نہیں آسکتے۔ زمانے کے انداز بھی بدل گئے اور اس کے ساز بھی بدل گئے:

برآں قومے کہ می ریزد بہارش
نسازد جز بہ بوہائے رمیدہ
ز خاکش لالہ می روید ولیکن
قبائے دارد از رنگِ پریدہ

پیرانِ کلیسا ہوں کہ شیخانِ حرم ہوں
نے جدتِ گفتار ہے نے جدتِ کردار

انسانوں کی طرح الفاظ کی زندگی بھی تحقیر سے توقیر میں اور توقیر سے تذلیل

میں بدلتی رہتی ہے۔ صدیوں تک ملّا کا لفظ ایک معزز لقب تھا جو عالم و عابد کے لیے مخصوص تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ جب علم جامد ہو گیا، کچھ الفاظ کے خول رہ گئے جن میں سے معنی نکل گئے، روایات کی ہڈیاں رہ گئیں جن میں اب کوئی مغز نہ تھا اور عبادت ظواہر کی پابندی کا نام رہ گیا جن میں صورت معنی پر غالب آ گئی تو ایسے علم اور ایسی عبادت کے مدعی اہلِ نظر کی نظروں سے گر گئے۔ جن لوگوں سے توقع ہو سکتی تھی کہ وہ دین و دانش کے علم بردار ہوں گے۔ وہ بے روح مذہبیت کے اجارہ دار بن گئے۔ جبہ و عمامہ و ریشِ دراز دین داری کی لازمی علامت قرار دیے گئے۔ ان کو علوم و فنون کی ترقی سے کوئی واسطہ نہ رہا۔ یہ لوگ زندگی کے حقائق سے بے تعلق اور بے گانہ ہو گئے۔ خدمتِ خلق کا جذبہ ان میں مفقود ہو گیا اور اس کی بجائے یہ تقاضا استوار ہو گیا کہ خلقِ خدا کو ہماری خدمت کرنی چاہیے۔ علوم و فنون سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے وہ حلال کی روزی کمانے کے لائق نہ رہے۔ کچھ آیات و روایات کا حفظ کر لینا ان کے نزدیک محافظتِ دین کے لیے کافی ہے۔ جب یہ نوبت پہنچی تو سمجھنے والوں کے لیے یہ طبقہ مضحکہ خیز اور ہدفِ تمسخر بن گیا۔ ایک طرف صوفی مزاج اہلِ دل اور دوسری طرف اہلِ حکمت نے مسجدوں کے ان اماموں کو ائمہ جہالت قرار دیا۔ شعرا کے ہاں شیخ کی ظاہر پرستی اور رہبانیت کے فقدان کا مضمون باعثِ تفریح ہو گیا۔ اور یہ خیال مسلّم ہو گیا کہ واعظ جاہل بھی ہوتا ہے اور بے عمل بھی۔ اگر سنی سنائی اچھی باتوں کا وعظ بھی کہتا ہے تو وہ اس کے دل سے نہیں نکلتا کیونکہ اس کا دل لطیف تاثرات سے خالی ہوتا ہے۔ چونکہ دل سے نہیں نکلتا اس لیے دلوں پر اثر بھی نہیں کرتا۔ جو چیز نہ دل سے نکلے اور نہ کہنے والا اپنے عمل میں اس کا پابند ہو وہ موثر کیسے ہو سکتی ہے حافظ علیہ الرحمۃ کا کلام بھی اس طبقے کی سیرت کے تجزیہ سے لبریز ہے:

واعظاں کیں جلوہ بر محراب و منبر می کنند
چوں بہ خلوت می روند آں کارِ دیگر می کنند

مشکلے دارم ز دانش مندِ محفل باز پرس
توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کمتر می کنند

جب اس تنگ دل اور تنگ دماغ گروہ نے پاکیزہ باطن لوگوں کو بے دین کہنا شروع کیا تو اہلِ دل نے یہ رویہ اختیار کیا کہ ان لوگوں کے بُرا کہنے کو بُرا نہیں منانا چاہیے کیونکہ وہ اہلِ باطن کی کیفیت سے واقف ہی نہیں ہیں:

زاہدِ ظاہر پرست از حالِ ما آگاہ نیست
در حقِ ما ہر چہ گوید جائے ہیچ اکراہ نیست

مدعیانِ دین کی دین داری نے وہ رنگ اختیار کیا جس پر کفر بھی شرمانے لگے۔ جب اس خدا ناشناس طبقے نے فقط اپنے آپ کو مسلمان اور اہلِ دل اور اہلِ حکمت کو کافر کہا تو انھوں نے بھی خود اپنے لیے یہ اصطلاح اختیار کر لی اور بے دھڑک کہنے لگے کہ

کافرِ عشقم مسلمانی مرا در کار نیست

سخت کافر تھا جس نے پہلے میر مذہبِ عشق اختیار کیا

شراب خواری ایک مذموم فعل ہے۔ رندی بھی کوئی قابلِ فخر چیز نہیں۔ لذت پرستی بھی ایک ادنیٰ محرکِ عمل ہے لیکن حافظ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ان تمام ذنوب و معاصی کا مرتکب بھی اس شخص سے بہتر ہے جو قرآن کو دامِ تزویر بناتا ہے:

حافظا مے خور و رندی کن و خوش باش و لے
دامِ تزویر مکن چوں دگراں قرآں را

اسی مضمون کو غالب نے اور تیز کر دیا کہ جتنی لذت پرستی چاہو کر لو لیکن یہ حرکت نہ کرنا کہ خدا کو بھی دھوکا دے اور نبی کو درود سے دھوکا دے کر اپنے اسفل اغراض کو پورا کرتے پھرو:

فرصت اگر دست دہد مغتنم انگار
ساقی و مغنی و شرابے و سرودے
زنہار ازاں قوم نہ باشی کہ فریبند

حق را بہ سجودے و نبی را بہ درودے

حافظ علیہ الرحمۃ ایک دوسرے شعر میں فرماتے ہیں:

گر مسلمانی ہمیں است کہ واعظ گوید

وائے گر در پسِ امروز بود فردائے

جب دین کی حقیقت دلوں میں اور سینوں میں باقی نہیں رہتی تو دین فقط چند افسانوں پر مشتمل رہ جاتا ہے۔ فروعات اور مصطلحات کے جھگڑے، تاویلات کے اختلافات، کھوکھلی روایات کی بے مصرف چھان بین، فقیہانہ بحثیں اور منطقی موشگافیاں ذوقِ فتنہ اور خواہشِ اقتدار کی پرورش کرتی ہیں۔ وحدتِ انسانی کا دین بہتر اکھاڑوں میں منتشر ہو جاتا ہے:

جنگ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بنہ

چوں نہ دیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

رابندرا ناتھ ٹاگور کا خاندان پیر علی برہمن کہلاتا ہے، کیونکہ ان کے آباؤ اجداد ایک برگزیدہ موحد پیر علی کے مرید تھے۔ جب وہ ایران گئے اور حافظِ شیراز کے مزار پر نذرِ عقیدت پیش کرنے حاضر ہوئے تو انھوں نے دیکھا کہ وہاں مزار پر دیوانِ حافظ پڑا رہتا ہے جس میں سے لوگ فال دیکھتے ہیں۔ ٹاگور نے کہا کہ میں بھی لسان الغیب سے کچھ پوچھتا ہوں۔ چنانچہ انھوں نے دیوان کھولا تو فال میں یہی شعر نکلا کہ وحدتِ دین کو تنگ نظر لوگوں نے کس طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے عوام میں جس قدر جہالت ہوتی ہے، اسی قدر وہ اس طبقے کی کج اندیشی اور رہزنی کا شکار ہوتے ہیں۔ جو مُلّا زیادہ اقتدار پسند ہوتا ہے، وہ زیادہ خطرناک ہوتا ہے وہ عوام کی جہالت کو اپنی قوت میں تبدیل کر کے جاہ و مال کا طالب ہوتا ہے۔ بقولِ اقبال ایسا ملّا ہنگامۂ محشر پیدا کر سکتا ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ میں جا بجا اس کی مثالیں ملیں گی لیکن اس کے ثبوت کے لیے تاریخ کے اوراق پلٹنے کی ضرورت نہیں۔ دورِ حاضر میں بھی اس کے مظاہرے عبرت آموز طریقے سے آنکھوں کے سامنے آئے

ہیں۔ ذوقِ اقتدار اگر نفس کے تحت الشعور میں گھس جائے تو دعوائے نبوت یا مہدویت سے ادھر نہیں رکتا۔ یورپ اور امریکہ کے پاگل خانوں اور امراضِ نفسی کے شفا خانوں میں بڑی کثرت سے اپنے آپ کو مسیح سمجھنے والے ملتے ہیں۔ یہ مجانین اگر مشرق میں ہوتے، خصوصاً خطۂ پنجاب میں، تو ان میں سے کوئی ذہین دیوانہ بکارِ خویش ہشیار ضرور اچھی خاصی امت پیدا کر لیتا۔ علامہ اقبال پنجاب کے زندہ دل ہونے کے قائل تھے اور اس کے سادہ دل عوام کی خوبیوں کو تسلیم کرتے تھے۔ لیکن یہ حقیقت ان کو بڑی جاں گداز معلوم ہوتی تھی کہ یہ لوگ جلد ہی کسی اقتدار پسند مدعی مذہب کے پیرو بن کر تن من دھن کی قربانی کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ ہندو ہو یا مسلمان اس کو پنجاب بھر میں سرفروش مرید ملتے ہیں۔ چنانچہ دیانند سرسوتی کا آریہ سماج یہیں ایک سماجی اور سیاسی قوت بنا، ہندوستان کے دوسرے حصوں میں اس کو عشر عشیر بھی کامیابی نہ ہوئی۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

مذہب میں بہت تازہ پسند اس کی طبیعت
کرے کہیں منزل تو گزرتا ہے بہت جلد
تحقیق کی بازی ہو تو شرکت نہیں کرتا
ہو کھیل مریدی کا تو ہرتا ہے بہت جلد
تاویل کا پھندا کوئی صیاد لگا دے
یہ شاخِ نشیمن سے اترتا ہے بہت جلد
ہے کس کی یہ جرأت کہ مسلمان کو ٹوکے
حریتِ افکار کی نعمت ہے خداداد
قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

دین کی اصلیت از روئے قرآن ایک سادہ حقیقت ہے۔ "الدین یسر"۔

خدائے رحیم و کریم کی ہستی کا عقیدہ اور سیرتِ انسانی پر علم و عدل و رحمت کی صورت میں اس کا پرتو، اس کے لیے نہ صرف و نحو اور ان بارہ علوم کو جاننے کی ضرورت ہے جن کے بغیر ملّا کہتا ہے کہ دین سمجھ میں نہیں آسکتا اور نہ اس کے لیے تفسیرِ کبیر پر حاوی ہونے کی ضرورت ہے جس کی نسبت ایک نقاد کہہ گیا ہے کہ فیہ کل شیئ الا التفسیر۔ اور جس کے مصنف کی نسبت عارفِ رومی کہہ گیا ہے کہ :

گر بہ استدلال کارِ دیں بدے
فخر رازی رازدارِ دیں بدے
پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

تاویلوں کی کثرت نے دین کی اصلیت کو آنکھوں سے اوجھل کر دیا :

شد پریشاں خوابِ من از کثرتِ تعبیرہا

آناں کہ حسن روئے تو تفسیر می کنند
خوابِ ندیدہ راہمہ تعبیر می کنند

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ قرآن کی ان تاویلوں نے خدا و جبریل و مصطفیٰؐ کو حیرت میں ڈال دیا ہے۔ جب قرآن پر عمل کرنے والے خال خال رہ گئے تو پھر یہ بحث شروع ہو گئی کہ پہلے اس عقیدے کا فیصلہ ہونا چاہیے کہ قرآن حادث ہے یا قدیم؟ قرآن ازل میں موجود تھا یا بوقتِ بعثتِ محمد صلعم نازل ہوا؟ اس کے الفاظ مخلوق ہیں یا غیر مخلوق؟ اسی طرح خدا کے صفات کو اپنی زندگی میں اقدارِ حیات سمجھ کر اپنانے سے پہلے یہ مسئلہ صاف ہو جانا چاہیے کہ صفاتِ الٰہیہ اس کی ذات اور عین ہیں، داخل ہیں یا ذات سے خارج ہیں؟ خدا پرستی سے پہلے منطقی مسئلہ صاف ہونا چاہیے۔ نبی کریمؐ کو سیرتِ انسانی کے لیے اعلیٰ ترین نمونہ اور اسوۂ حسنہ

سمجھنے سے پیشتر ابنِ مریم کی موت و حیات کا مسئلہ واضح ہونا چاہیے۔ تحریک خلافت میں جب بہت سے مولوی صاحبان سیاست کے میدان میں کود ے تو پھر ان کی یہ کیفیت تھی کہ ان سیاسی علما نے لاہور میں ایک بہت بڑا اجتماع کیا تاکہ اس مسئلے کا فیصلہ کیا جائے کہ خدائے تعالیٰ جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں۔ امکانِ کذبِ باری تعالیٰ پر بہت گرما گرم بحثیں ہوئیں۔ اسی پر ایمان و کفر کا مدار ٹھہرا۔ ایک دوسرے سے تعاون یا عدم تعاون کے لیے بھی یہی عقیدہ معیار بن گیا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ہمارے مُلّا جس کام میں مصروف ہیں یہ وہی کام ہے جو ابلیس نے اپنی مجلسِ شوریٰ میں اپنے ہم کاروں کے سپرد کیا تھا۔ مُلّا شیطان کی مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں پر عمل کر رہا ہے :

ابنِ مریم مر گیا یا زندۂ جاوید ہے
ہیں صفاتِ ذاتِ حق، حق سے جدا یا عینِ ذات
آنے والے سے مسیحِ ناصری مقصود ہے
یا مجدد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات
ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
امتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات
کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اس دور میں
یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات
تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات
مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

علامہ اقبال ایک روز مجھ سے فرمانے لگے کہ اکثر پیشہ ور ملا عملاً اسلام کے منکر، اس کی شریعت سے منحرف اور مادہ پرست دہریہ ہوتے ہیں۔ فرمایا کہ ایک مقدمے کے سلسلے میں ایک مولوی صاحب میرے پاس اکثر آتے تھے۔ مقدمے کی باتوں کے ساتھ ساتھ ہر وقت یہ تلقین ضرور کرتے تھے کہ دیکھیے ڈاکٹر صاحب آپ بھی عالم دین ہیں اور اسلام کی بابت نہایت لطیف باتیں کرتے ہیں لیکن افسوس ہے کہ آپ کی شکل مسلمانوں کی سی نہیں۔ آپ کے چہرے پر داڑھی نہیں۔ میں اکثر ٹال کر کہہ دیتا کہ ہاں مولوی صاحب آپ سچ فرماتے ہیں، یہ ایک کوتاہی ہے علاوہ اور کوتاہیوں کے۔ ایک روز مولوی صاحب نے تلقین میں ذرا شدت برتی تو میں نے عرض کیا کہ مولوی صاحب آپ کے وعظ سے متاثر ہو کر ہم نے آج ایک فیصلہ کیا ہے۔ آپ میرے پاس اس مقدمے کے سلسلے میں آتے ہیں کہ آپ باپ کے ترکے میں سے اپنی بہن کو زمین کا حصہ نہیں دینا چاہتے اور کہتے ہیں کہ آپ کے ہاں شریعت کے مطابق نہیں بلکہ رواج کے مطابق ترکہ تقسیم ہوتا ہے اور انگریزی عدالتوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ میری بے ریشی کو بھی دینی کوتاہی سمجھ لیجیے لیکن رواج کے مقابلے میں شریعت کو بالائے طاق رکھ دینا اس سے کہیں زیادہ گناہگاری ہے۔ میں نے آج یہ عہد کیا ہے کہ آپ بہن کو شرعی حصہ دے دیں اور میں داڑھی بڑھا لیتا ہوں۔ لائیے ہاتھ، آپ کی بدولت ہماری بھی آج اصلاح ہو جائے۔ اس پر مولوی صاحب دم بخود ہو گئے اور میری طرف ہاتھ نہ بڑھ سکا۔ ان مولوی صاحب کی شریعت گریزی سے مجھے ایک اور بات یاد آ گئی۔

عرصہ ہوا بعض احباب کی دعوت پر رؤف بے ہندوستان تشریف لائے۔

وہ جدید ترکی کے بانیوں میں سے تھے اور سیرت و کردار کے لحاظ سے ایک ممتاز شخصیت کے مالک تھے۔ مصطفیٰ کمال کی آمریت سے قبل وہ ترکی کے وزیر اعظم تھے۔ وہ حیدر آباد دکن بھی تشریف لائے۔ مجھے ان سے شرفِ ملاقات حاصل ہوا۔ میری درخواست پر ایک دن انھوں نے میرے ساتھ گفتگو ادا، اور ترکی تحریکِ انقلاب اور انجمن اتحاد و ترقی کی مکمل داستان سنائی۔ مصطفیٰ کمال کے متعلق دریافت کرتے ہوئے میں نے کہا کہ مذہب کو سیاست سے بالکل الگ کر دینا تو ہمیں درست معلوم نہیں ہوتا۔ کسی ملت اسلامیہ کی سیاست دین اسلام سے مطلقاً بے گانہ کس طرح رہ سکتی ہے۔ آپ کا اس کی نسبت کیا خیال ہے۔ مصطفیٰ کمال نے یہ اقدام کیوں کیا؟ انھوں نے جواب دیا کہ یہ قدم مصطفیٰ کمال نے نہیں بلکہ میں نے اٹھایا جب میں وزیر اعظم تھا۔ مصطفیٰ کمال بعد میں شدت کے ساتھ اس پر عمل پیرا ہو گیا۔ دین و سیاست کی اس علیحدگی کا میں ذمہ دار ہوں اس لیے اس کی جواب طلبی مجھ سے کرو۔ اس کے بعد فرمانے لگے کہ تمھیں اس کا اندازہ نہیں ہو سکتا کہ ترکی میں دین کا علم بردار ملّا کس قسم کا انسان تھا۔ وہ نہ صرف دنیاوی امور بلکہ دین کے حقائق سے بھی مطلقاً بے گانہ تھا لیکن اس کا اقتدار اتنا تھا کہ عوام تو ایک طرف خود حکومت کے اربابِ حل و عقد بھی اس سے مرعوب تھے۔ ترکی حکومت ایک قسم کی تھیوکریسی (Theocracy) بن گئی تھی۔ اس طبقے نے سیاست میں دخل انداز ہو کر اور مطلق العنان بے بصیرت حکمرانوں کے استبداد میں شریک ہو کر ترکی قوم کو ترقی کا کوئی قدم نہ اٹھانے دیا۔ یہ گروہ جدید علوم و فنون اور صنعتی ترقی کا دشمن تھا کیونکہ وہ اس کو اپنے اقتدار اور مفاد کے خلاف سمجھتا تھا۔ ترکی کی سلطنت ان کی رجعت پسندی سے ایسی کمزور ہو گئی کہ چھوٹی چھوٹی فرنگی ریاستوں سے مغلوب ہونے کی نوبت آ گئی۔ فوج کی جدید تنظیم کی انھوں نے مخالفت کی۔ ترکی میں چھاپہ خانہ قائم کرنے کو بھی بدعت قرار دیا۔ دین اور سیاست کے اس قسم کے گٹھ جوڑ نے

ہماری قوم کو کمزور اور ذلیل کر دیا۔ دین کی اس مداخلت سے سیاست خراب ہوئی اور سیاست کی آمیزش سے خود دین خراب ہوا۔ فرمانے لگے کہ میں مسلمان ہوں اور بہ دل سے اسلام کی صداقت کا معتقد ہوں۔ میں نے خود دین کو خالص کرنے کے لیے یہ اقدام کیا کہ اس کے نادان دوستوں کو سیاست سے الگ کر دیا جائے۔ اس طرح سیاست بھی خالص ہو جائے گی اور قوم کی بقا اور اس کے مفاد پر آزادی سے غور و فکر ہو سکے گا، اور دین بھی خراب سیاست کی آلودگی سے بچ جائے گا۔ ہر قدم پر خود غرض اور جاہل ملاؤں سے پوچھنا کہ کیا جائز ہے اور کیا ناجائز، اس کا تلخ تجربہ ہم کو ہو چکا تھا۔ ہم دودھ کے جلے اب چھاچھ کو بھی پھونک کر پینے پر مجبور تھے۔ فرمانے لگے کہ ہمارے ملاؤں میں قوتِ ایمان کتنی تھی اس کا ایک قصہ میں تمھیں سناتا ہوں جو میرا ذاتی تجربہ ہے۔ میں جنگی جہاز حمیدیہ کا کمانڈر تھا۔ انگریزوں کے خلاف جنگ میں بحیرۂ روم میں اس پر ایک آبدوز کشتی نے تارپیڈو مارا۔ جہاز میں افراتفری مچ گئی۔ میں نیچے انجن کے کمرے میں اترا اور اچھی طرح معائنہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ جہاز مجروح ہونے کے باوجود کسی قدر مرمت اور دیکھ بھال سے استنبول تک پہنچ جائے گا اور ڈوبنے کا خطرہ نہیں۔ چنانچہ میں نے جہاز پر ایک اعلان کروا دیا کہ جہاز خطرے میں نہیں اس لیے حفاظتی پیٹیاں نہ باندھی جائیں۔ جہاز کے تمام افسر اور ملازم مطمئن ہو گئے۔ اس کے بعد میں عرشۂ جہاز پر کھڑا تھا اور جہاز میں متعین امام صاحب میرے روبرو تھے۔ میں نے دیکھا کہ ان کا جبہ اندر سے بہت پھولا پھولا ہے۔ سمجھ گیا کہ اس شخص نے اندر لائف بلٹ (Life Belt) پہن رکھی ہے۔ جنگی جہاز پر احکام کی خلاف ورزی سنگین جرم ہے۔ میں نے ان کے جبے کو ٹٹول کر پوچھا کہ یہ کیا پہن رکھا ہے؟ کھسیانے ہو کر معذرت کرنے لگے۔ میں نے کہا کہ تم مجرم بھی ہو اور بے ایمان بھی۔ سب سے زیادہ موت کا خوف تمھیں ہی ہے۔ ایمان والے تو موت سے نہیں ڈرتے۔ تمام جہاز

میں سیکڑوں آدمیوں میں تم ہی ایمان کے محافظ اور دین کے علم بردار اور تمہارا یہ حال کہ باقی سب دنیا دار افراد تم سے زیادہ ایمان والے ہیں۔ میں نے اس معمولی لعنت ملامت کے سوا اور اس سے کچھ باز پرس نہ کی، مگر مجھے خیال ہوا کہ اس کے ایمان کی ذرا مزید آزمائش کر لوں۔ میں نے کہا کہ اچھا یہ بتاؤ کہ اگر جہاز صحیح وسلامت استنبول پہنچ گیا تو تمام افسروں کو دعوت کھلاؤ گے یا نہیں؟ کہنے لگے کہ ہاں، جان بچ گئی تو دعوت کیا چیز ہے۔ پھر میں نے ایک بڑے اونچے درجے کے رسٹارانٹ کا نام لیا جو بہت گراں تھا۔ اس پر بھی وہ راضی ہو گئے۔ آخر میں نے کہا کہ ایک شرط باقی ہے اور وہ یہ کہ جہاز کے اکثر افسر شراب پیتے ہیں اگر دعوت میں ان کو شراب نہ ملے تو سمجھتے ہیں کہ دعوت بے مزہ تھی۔ اگر ان کو شراب پلانے کا بھی وعدہ کرو تو جان کی سلامتی کی امید ہوتی ہے۔ مولوی صاحب فوراً بولے کہ مجھے اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ یہ واقعہ بیان کر کے فرمانے لگے کہ یہ لوگ تھے جو چاہتے تھے کہ دین سیاست میں دخل انداز رہے تاکہ دین کا جو مفہوم ان کے نزدیک ہے اور جو ان کے ذاتی مفاد کے ساتھ وابستہ ہے، اس سے سرمو تجاوز نہ ہو سکے خواہ قوم اور ملک جہنم کے گڑھے میں جائے۔ یہ پاکستان بننے سے کوئی دس بارہ سال قبل کی بات ہے جب ہمارے ہاں مقتدی ہوں یا امام، سب کے سب غلام تھے اور مذہبی بحثیں روایتی اور کتابی ہوتی تھیں۔ اب جب کہ فی سبیل اللہ ہمیں ایک وسیع مملکت مل گئی ہے اور سیاسی اور معاشرتی مسائل سے ہم اب دوچار ہوئے ہیں یہاں حقائق سے واسطہ ہے اور خالی فقیہانہ بحثوں اور فروعی عقائد کے جھگڑوں سے کام نہیں چل سکتا۔ علامہ اقبال کہتے تھے کہ ترک اگر صبر اور تحقیق سے کام لیتے تو اسلامی بنیادوں پر ایک استوار دستور حکومت بنا سکتے تھے اور اچھے اجتہاد کے ساتھ فقہ کی تشکیل جدید کر سکتے تھے۔ قرآنی قوانین کے علاوہ باقی تمام فقہ پہ نظر ثانی ہو سکتی ہے جسے مسلمانوں نے اپنی کوتاہ نظری سے

اسلام کا جزوِ غیر متبدل سمجھ لیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کو اس وقت جان کے لالے پڑے ہوئے تھے۔ پوری ملت کی حیات و موت کا سوال تھا۔ خالص اسلامی دستور بنانے کے لیے ایک عرصہ تک بحث و مباحثہ جاری رہتا اور علمائے دین کو اس کام میں شریک کرنے سے کوئی مشکل حل نہ ہوتی بلکہ پیچ میں پیچ نکلتے آتے۔ تا تریاق از عراق آوردہ شد، مارگزیدہ مردہ شود۔

ہم پاکستان میں کئی برس سے اس ادھیڑ بن میں لگے ہوئے ہیں اور ہنوز روزِ اوّل ہے۔ صرف فیصلہ ہوا تو اتنا کہ تمام اسلامی فرقوں کو تسلیم کر لیا جائے اور دستورِ آئین و قوانین کے متعلق قرآن و سنت کی جو تاویل کسی فرقے کے ہاں رائج ہو اس کو مان لیا جائے۔ اپنی اپنی ڈفلی اور اپنا اپنا راگ اس سے سنگیت میں کس طرح ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی، اس پر غور کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ پانچ ملاؤں کو جو بقول اقبال لغت ہائے حجازی کے قارون ہوں، ہر مسئلے میں رد و قبول کی اجازت دی جائے اور ان مدعیانِ دین کی رخصت کے بغیر نہ دستور بن سکے اور نہ کوئی قانون۔

معاف کیجیے بات میں بات نکل آئی اور ایک طویل جملۂ معترضہ اصل مضمون میں حائل ہو گیا۔ بتانا یہ چاہتا تھا کہ علامہ اقبال ملا کو کیا سمجھتے تھے۔ عشق اور خودی کے مضمون کی طرح یہ بھی اقبال کا ایک خاص مضمون تھا۔ کچھ باتیں تو وہی تھیں جو صدیوں سے مدعیانِ دین سے بیزار لوگ کہتے آئے تھے لیکن اس شاعرِ کلیم نے ملا کی سیرت اور ذہنیت کا جو تجزیہ کیا ہے، وہ خاص انھی کا حصہ ہے۔
علامہ نے پاکستان کا تصور پیش کیا اور ملتِ اسلامیہ کے لیے سیاسی استقلال اور آزاد سلطنت کے طالب ہوئے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اہلِ دین سب سے آگے بڑھ کر اس کا خیر مقدم کریں لیکن علما میں بڑے بڑے اکابر نے اس کی مخالفت میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا۔ امامِ ہند بننے کے خواب دیکھنے والے ہندوؤں کے وظیفہ خوار، اور دین سے ہٹی ہوئی وطن پرستی میں ان کے ہم کلام ہی نہیں بلکہ ابوالکلام یعنی کلام کے

باپ ہو گئے۔ جن کے علم و تقویٰ پر مدینہ کی مُہر ثبت تھی، ان کی نسبت جو اہر لال نہرو کا ایک خط شائع ہو گیا کہ حسین احمد کو اتنے روپے دے چکا ہوں اب وہ اور مانگتے ہیں۔ نہرو نے ان کے نام کے ساتھ نہ مولانا لکھا نہ جناب اور نہ صاحب، اس سے نتیجہ نکل سکتا ہے کہ وہ ایسے علما کو کس نظر سے دیکھتے تھے۔ بے چارے اقبال کے مقابلے میں عمامہ والوں کی صفیں آمادہ بہ پیکار ہو گئیں۔

اقبال نے ملائیت کے اس مظاہرے سے جل کر کہا کہ:

عجم ہنوز نہ داند رموزِ دیں ورنہ !!
ز دیو بند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدؐ عربی است
بمصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

تقسیم ملک میں بڑے بڑے اقتدار پسند اور کج اندیش مُلّا تو ادھر ہی رہ گئے لیکن پاکستان کے شدید مخالفوں میں سے دو چار پاکستان سے فائدہ اٹھانے کے لیے ادھر آ گئے۔ کوئی شیخ الاسلام کا خواب دیکھنے لگا اور کوئی دینی آمریت کا۔ عوام کی عقل کی طرح ان کا حافظہ بھی بہت کمزور ہوتا ہے۔ تقریر و تحریر اور تاویل و تلبیس کے زور پر انھوں نے یہ پکارنا شروع کیا کہ نہ پاکستان کے بانی مسلمان تھے اور نہ اب اس کے حکمران مسلمان ہیں۔ کوئی مومن ایسی حکومت سے وفاداری کا حلف نہ اٹھائے۔ اگر پاکستان کے کسی حصے پر دشمن ناجائز قبضہ کر کے صف آرا ہے تو اس کے خلاف کوئی جد و جہد نہ کی جائے جب تک فقیہانہ اعتبار سے مسئلہ صاف نہ ہو جائے کہ یہ جہاد ہے یا نہیں۔ اقبال نے کیا صحیح نقشہ ایسی ملائیت کا کھینچا تھا کہ اس کا دین کافری سے بدتر ہے۔ کافر جہاد کرتا ہے اور مُلّا مومنوں کو جہاد سے روکتا ہے۔ کبھی از روئے فقہ اور کبھی از روئے الہام تلوار کا جہاد ممنوع ہو جاتا ہے۔ فقط قلم کا جہاد باقی رہ گیا ہے:

مومن پہ گراں خوئے ستم اور زیادہ　　اللہ کرے زورِ قلم اور زیادہ

دنیا میں دوسرے مذاہب نے بڑی بڑی تنظیمات تبلیغ کے لیے قائم کر رکھی ہیں، جہاں لاکھوں انسان جان و مال کی قربانی سے بودے مذہب کو بھی مضبوط کر دیتے ہیں۔ ملاّ کو کبھی تبلیغ کی توفیق نہیں ہوئی۔ اسے مومنوں کو کافر بنانے سے فرصت نہیں۔ فلاں کے پیچھے نماز پڑھو تو کافر یا بیوی کو طلاق، فلاں فرقہ واجب القتل، فلاں فرقہ واجب التعزیر۔ پاکستان کی ایک یونیورسٹی کے وائس چانسلر نے مجھ سے حال ہی میں بیان کیا کہ ایک ملائے اعظم اور عالمِ متقدر سے جو کچھ عرصہ ہوا بہت تذبذب اور سوچ بچار کے بعد ہجرت کر کے پاکستان آگئے ہیں میں نے ایک اسلامی فرقے کے متعلق دریافت کیا۔ انھوں نے فتویٰ دیا کہ ان میں جو غالی ہیں، وہ واجب القتل ہیں اور جو غالی نہیں وہ واجب التعزیر ہیں۔ ایک اور فرقے کی نسبت پوچھا جس میں کروڑپتی تاجر بہت ہیں۔ فرمایا کہ وہ سب واجب القتل ہیں۔ یہی عالم ان تئیس بتیس علما میں پیش پیش اور کرتا دھرتا تھے جنھوں نے اپنے اسلامی مجوزہ دستور میں یہ لازمی قرار دیا کہ ہر اسلامی فرقے کو تسلیم کر لیا جائے سوا ایک کے جس کو اسلام سے خارج سمجھا جائے۔ ہیں تو وہ بھی واجب القتل، مگر اس وقت علی الاعلان کہنے کی بات نہیں۔ موقع آئے گا تو دیکھا جائے گا۔ انھی میں سے ایک دوسرے سربراہ عالمِ دین نے فرمایا کہ ابھی تو ہم نے جہاد فی سبیل اللہ ایک فرقے کے خلاف شروع کیا ہے۔ اس میں کامیابی کے بعد انشاء اللہ دوسروں کی خبر لی جائے گی۔ اب دیکھیے اقبال کی بصیرت کہ اس نے کیا کہا تھا:

دینِ حق از کافری رسوا تر است
زانکہ ملاّ مومنِ کافر گر است
کم نگاہ و کور ذوق و ہرزہ گرد
ملت از قال و اقولش فرد فرد
دینِ کافر فکر و تدبیر جہاد

دینِ ملاّ فی سبیل اللہ فساد

رشتۂ دیں چوں فقیہاں کس نرشت
کعبہ را کرد ند آخر خشت خشت

انہی مردہ شویوں کے متعلق فیضی نے کہا تھا:

مشاجراتِ فرالقِف کہ کس مخواناں دش
زمن مجوے کہ ایں علمِ مردہ شویان است

میں نے علامہ اقبال کو فیضی کی ایک غزل کے دو شعر سنائے۔ کچھ عرصہ بعد فرمانے لگے کہ لاجواب شعر ہیں میرے دل میں گھوم رہے ہیں۔ غالباً کچھ اشعار مجھ سے نکلوائیں گے۔ وہ اشعار یہ تھے:

بیا کہ روئے بمحراب گاہِ نور نہیم
بنائے کعبۂ دیگر ز سنگ طور نہیم
حطیم کعبہ شکست و بنائے قبلہ بریخت
بیا کہ طرح یکے قصرِ بے قصور نہیم

علامہ اقبال کا تجربہ تھا کہ ملاّ سنگ دل ہوتا ہے اور لطیف افکار و جذبات اس کی سمجھ میں نہیں آسکتے۔ بر تری ہری کا جو شعر انھوں نے ترجمہ کر کے ایک مجموعے کے سرورق پر لکھا تھا:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

اس کا مصداق یہی گروہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کسی کلام کے موثر ہونے کا معیار یہ ہے کہ ملاّ کے دل پر بھی اس کا اثر ہو۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

چناں نالیم اندر مسجدِ شہر
کہ دل در سینۂ ملاّ گدازیم

یہ شعر ان کے مزار کی بیرونی دیوار کے اس رخ پر کندہ کر دیا گیا ہے جو جامع مسجد کی طرف

ہے۔ میں مصر کے سفیر ڈاکٹر عبدالوہاب عزام کے ہمراہ علامہ اقبال کے مزار پر گیا۔ وہ فارسی کے عالم ہیں۔ یہ شعر پڑھ کر مسکرائے اور فرمایا کہ یہ کام واقعی نہایت دشوار ہے۔ اس طبقے نے دین کا وقار اور اپنا وقار اس قدر کھویا ہے کہ اگر وہ معقول طور پر بھی کسی بات کے جواز کا فتویٰ دیں تو لوگوں کو شبہ ہو جاتا ہے کہ اس میں ضرور کچھ غلط ہو گا:

زاہد ثبوت لائے جوئے کے جواز میں

اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

اقبال نے ملّا کے خلاف بہت کچھ کہا لیکن اس طبقے نے تکفیر کا حربہ اس پر نہیں چلایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ زیادہ تر اپنا مطلب شعر میں ادا کرتے تھے اور کسی فقیہانہ بحث میں نہیں الجھے۔ مسلمانوں میں صدیوں سے ایک سمجھوتہ ہے کہ شعر میں جو چاہو کہہ ڈالو۔ اگر وہی بات نثر میں کہو گے تو پٹ جاؤ گے۔ شعر میں اگر کفر کی بھی تعریف کرو تو وہ تصوف شمار ہوتا ہے اور جب قوال گاتا ہے کہ:

کافرِ عشقم مسلمانی مرا درکار نیست

ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زنار نیست

تو جوش و مستی اور وفورِ تاثر سے لوگوں کو حال آجاتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ کوئی مست "مسلمانی مرا درکار نیست" کا نعرہ لگاتے ہوئے جاں بحق تسلیم کر دے۔ اقبال نے سچ کہا تھا کہ "چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں"۔ لیکن ملّا پر اس نے بے استعارہ اور بے نقط برہنہ تبرّا بھی کیا ہے۔ اس پر بھی ملّا ناراض نہیں ہوئے۔ یہ شاعری کا معجزہ ہے یا اقبال کی کرامات۔ لیکن اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ہر ملّا جو ملّائیت کی سیرت و کردار کے اس خاکے کو پڑھتا ہے وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ دوسرے ملّاؤں کی نسبت ہے اور دوسرے ملّا ایسے ہی ہوتے ہیں، میں بفضلہ ایسا نہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ خدا کا اقبال پر یہ بڑا فضل تھا کہ وہ پاکستان کے قیام سے پہلے ہی عالمِ بقا کو سدھارے۔ اگر وہ زندہ رہتے تو دستورِ مملکت اور تشکیل فقہِ جدید میں ان کو قائدانہ حصہ لینا پڑتا۔ اس وقت وہ دیکھتے کہ ملائیت ان کو

ایک قدم اٹھانے نہ دیتی۔ مجھے مرکزی اسمبلی کی قائم کردہ زکوٰۃ کمیٹی میں اس کا تجربہ ہوا۔ ایک قابل صدر کے یک بیک انتقال کر جانے کی وجہ سے "قرعۂ صدارت بنامِ منِ دیوانہ زدند"۔ میں نے گریز کی بہت کوشش کی لیکن مجھے قبول کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔ ملا کو بڑا صدمہ معلوم ہوا کہ ان کی مخصوص۔ محفوظ چراگاہ میں ادھر ادھر سے کوئی غیر جانور گھس آیا ہے۔ چنانچہ ایک بڑے علامہ نے جو کسی وجہ سے اس کی رکنیت سے باہر رہ گئے تھے مجھ سے نہایت تلخ لہجے میں کہا کہ ہماری مخصوص چیزوں میں بھی اگر آپ جیسے لوگ گھس گئے تو پھر ہمارا کہاں ٹھکانا ہے۔ زکوٰۃ کی روح کو قائم رکھتے ہوئے بعض اراکین فروع میں جدید حالات کے ماتحت تبدیلی چاہتے تھے تاکہ زکوٰۃ کی اصل غرض بوجہ احسن پوری ہو۔ لیکن لکیر کا فقیر ملّا ایک قدم ادھر سے ادھر نہیں ہوتا تھا۔ کہتے تھے کہ سونے اور چاندی کا بھاؤ دنیا میں کچھ بھی ہو جائے، ان کی قوت خرید سوگنا ہو جائے یا کچھ بھی نہ رہے تو پھر بھی مقررہ نصاب میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ ارکانِ نماز کی طرح اس کے تمام فروع بھی غیر متبدل ہیں۔ وہ اس مثال میں یہ بھول جاتے تھے کہ ارکانِ نماز میں بھی نمازی کی حالت اور مجبوری کو مدنظر رکھتے ہوئے دین نے بے انتہا سہولتیں دی ہیں۔ وہ اس پر بھی مصر تھے کہ سونے اور چاندی اور اونٹ، بھیڑ، بکری پر زکوٰۃ ہے لیکن کروڑوں روپوں کے جواہرات کے ڈھیر پر زکوٰۃ نہیں۔ اقبال اس فقہ سے نہایت بیزار تھے۔ اگر وہ بقیدِ حیات ہوتے اور اس ناچیز شاگرد کی جگہ اس کی صدارت فرماتے تو بڑی طرح ملائیت کی ان سے ٹکر ہو جاتی۔

ملائی فقہ کی نسبت اقبال کی کیا رائے تھی اس کے متعلق ایک اور بات سن لیجیے جو میرے سامنے ہوئی۔ میں علامہ کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک بیرسٹر صاحب تشریف لائے جو پہلے ہندو تھے اور اب کچھ عرصہ سے اپنے مطالعہ کی بدولت انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ بیرسٹر صاحب نے کہا کہ میں ایک بڑی مشکل میں مبتلا ہوں آپ اس کا کوئی حل مجھے بتائیے۔ کہا کہ میں بیوی

بچوں والا ہوں۔ بیوی بہت اچھی ہے، نیک ہے، فرماں بردار ہے، لیکن ہندو ہے۔ ابھی اسلام کی اس کو کچھ سمجھ نہیں۔ میرے ذہنی انقلاب کی وجہ سے اس کا فوراً مسلمان ہو جانا دشوار ہے اور میں ایسا تقاضا بھی نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے گھر کی پُرامن فضا میں فساد پیدا ہو جائے گا۔ بچوں پر بھی اس کا اثر پڑے گا۔ تمام مولوی صاحبان جن سے میں نے پوچھا ہے وہ کہتے ہیں کہ اب وہ تم پر حرام ہو گئی ہے، اس کو الگ کر دو۔ اقبال نے کہا کہ دیکھو ہرگز ایسا نہ کرنا وہ بیوی تمھارے لیے بالکل جائز اور حلال ہے۔ تم بدستور اس کے ساتھ اچھا سلوک کرو بلکہ پہلے سے بہتر سلوک کرو تاکہ اس کو معلوم ہو کہ مسلمان ہونے سے آدمی زیادہ بہتر انسان بن جاتا ہے۔ اب تم کسی مولوی سے نہ پوچھنا میں نے جو کچھ تمھیں کہا ہے وہ عین اسلام ہے خواہ کسی فقہ کی کتاب میں درج نہ ہو۔ اب اقبال اگر اس وقت زندہ ہوتے تو ان کو ایسے پیشوایانِ دین سے واسطہ پڑتا اور ٹکر لینی پڑتی جنھوں نے فتویٰ دے دیا کہ مسلمان میاں بیوی میں سے اگر ایک پاکستان میں آ جائے اور دوسرا فریق کسی مجبوری سے ہندوستان میں رہ جائے تو طلاق لازمی ہے اور کنبے کے ادھر اور ادھر تقسیم ہو جانے سے ورثے میں بھی حصہ سوخت ہو جانا چاہیے۔ ملائی فقہ کو اسلام مان لینے سے اس ہندو بیرسٹر کے گھر میں کیا فساد اور انتشار پیدا ہوتا۔ ملّا کا بھی شریعت کے معاملے میں عجب حال ہے۔ ہندو ماؤں کے بیٹے جب شہنشاہ ہو جاتے تھے تو یہی ملّا خطیب بن کر مسجدوں میں ان کے نام کا خطبہ پڑھتے تھے اور انھیں ظلّ اللہ قرار دیتے تھے۔ اس وقت کسی کو جرأت نہ ہوتی تھی کہ اس مسئلہ پر اپنی فقہ کو پیش کرے۔

اس واقعہ کے بعد جھانسی کے اسٹیشن ایک رات مجھے کوئی تین گھنٹے ٹھہرنا پڑا۔ ایک ہندو سے پلیٹ فارم پر ملاقات ہوئی اور وہ اسلام کے متعلق باتیں کرنے لگا۔ کہا میرا نام انند کمار چترویدی ہے۔ میں کلکتہ یونیورسٹی کا

ریاضی کا ایم ۔ اے ہوں اور اس وقت بہار میں الیکشن افسر ہوں۔ میں اسلام کے معاشی انصاف کی تعلیم سے متاثر ہو کر مسلمان ہونا چاہتا ہوں۔ لیکن مولوی مجھے مسلمان نہیں ہونے دیتے۔ کبھی کہتے ہیں کہ تمھیں کسی اسلامی فرقے میں ضرور داخل ہونا پڑے گا اور سب متفق ہیں کہ تمھاری بیوی کو فوراً طلاق ہو جائے گی۔ میں سبے چاری بے گناہ اپنے بچوں کی ماں کو کیسے چھوڑ دوں۔ میں نے اقبال والا فتویٰ سنا کر اسے مطمئن کر دیا۔ شاہانِ مغلیہ کا قصّہ بھی سنایا۔ ہندوؤں کے اہل کتاب ہونے کے بھی دلائل پیش کیے۔ وہ ایسا خوش ہوا کہ اسی وقت اپنی تصویر مجھے دی کہ کل کسی اخبار میں میرے قبول اسلام کی خبر دے دینا۔

اقبال اگر اس وقت زندہ ہوتے تو ملّائیت سے ان کی بڑی جنگ ہوتی۔ کچھ ابوالکلامی اور حسین احمدی ملّا بہروپ بدل کر یہاں آ گئے ہیں۔ ابوالکلام کی نظروں میں بھی اقبال کھٹکتا تھا۔ ابوالکلام کا حافظہ غیر معمولی ہے۔ عربی، فارسی اور اردو اساتذہ کے ہزارہا اشعار وہ اپنی تقریروں میں استعمال کرتے ہیں اور تحریروں میں درج کرتے ہیں۔ لیکن کیا مجال ہے کہ کبھی بھولے سے کوئی اقبال کا شعر بھی زبان پر آ جائے۔ انھوں نے شروع سے اقبال کا ذہنی بائیکاٹ کر رکھا ہے۔ ابوالکلام کے چیلے جو پاکستان میں بھی ہیں اور ہندوستان میں بھی، کہتے پھرتے ہیں کہ ابوالکلام کا الہلال پڑھنے کے بعد اقبال کی شاعری کا رخ پلٹا۔ اقبال میں جو کچھ ہے وہ وہیں کا فیضان ہے۔ پاکستان میں مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت کے امام ایک اور صاحب ہیں۔ پاکستان کا نظریہ جن کے حلق کے نیچے نہیں اترتا تھا لیکن اب وہ تمام پاکستان کو نگل جانا چاہتے ہیں۔ درجنوں کتابیں اور رسالے اسلامی تعلیمات کی توضیح میں لکھ ڈالے ہیں۔ کوئی پندرہ برس سے اپنا رسالہ بھی نکالتے ہیں اور حلِ مسائل میں بڑی زیرکی کا ثبوت دیتے ہیں۔ لیکن انھوں نے بھی اقبال کا ذہنی بائیکاٹ کر رکھا ہے۔ کیا مجال ہے کہ کبھی بھول کر اقبال کا شعر لکھ دیں یا کبھی اس کے افکار کا حوالہ دیں۔ یہ یقین کر لیجیے

کہ پاکستان اگر باقی رہ سکتا ہے اور ایک مہذب مملکت کے طور پر ترقی کر سکتا ہے اور ملت اسلامیہ میں نئی روح پھونک سکتا ہے، تو وہ اقبال کے نظریۂ اسلام اور نظریۂ حیات کو اپنانے سے ہی ہو سکتا ہے۔ ملائیت اس نظریۂ حیات کی شدید دشمن ہے۔ دونوں چیزیں یکجا نہیں رہ سکتیں۔

حضرت اقبال دیکھتے تھے کہ ملا کے پاس اپنی دینداری کا فقط یہ ثبوت رہ گیا ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ پابندی سے نماز پڑھتا ہے۔ لیکن نماز کا بھی ایک مغز ہے اور ایک اس کا چھلکا، ایک اس کی صورت ہے اور ایک اس کے معنی، ایک اس کا ظاہر ہے اور ایک اس کا باطن۔ اقبال کا تجربہ کچھ عام لوگوں کے تجربے سے اس بارے میں الگ نہ تھا کہ ملا کی نماز محض اعضا و جوارح کی جنبش اور کچھ الفاظ کی تکرار رہ گئی ہے، اس کا کوئی حیات افزا اثر اس کی زندگی پر نہیں ہوتا کیونکہ اس کی یہ میکانکی حرکت زندگی سے بے تعلق ہو گئی ہے اور اب یہ از روئے قرآن ویلٌ للمصلّین کا مصداق ہے۔ آمین بلند یا آہستہ کہنے کے جھگڑوں میں مسجد کے اندر جوتم پیزار ہو جاتا ہے۔ میرے ایک بزرگ بیان فرماتے تھے کہ ایک روز محلے کی مسجد میں مولوی صاحب کو دیکھا کہ آستین چڑھائے، پائنچے اوپر کیے پانی کے گھڑے بھر بھر کر مسجد کو دھو رہے ہیں۔ میں نے کہا کہ مولوی صاحب آپ کی خدمت دین اور خدمت مسجد کی داد دیتا ہوں، کس محنت سے آپ اللہ کے گھر کو پاک صاف کر رہے ہیں۔ فرمانے لگے کہ کیا کروں ایک وہابی کتا اس میں نماز پڑھ گیا ہے، بلند آواز سے آمین کہہ گیا ہے اور تمام مسجد پلید ہو گئی ہے۔ کوشش کر کے اس کو پاک کر رہا ہوں۔ بھلا وہ کیا نمازیں ہیں جن سے نہ تزکیۂ نفس ہو اور نہ وحدتِ ملت استوار ہو:

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

مُلّا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

مسجد میں رہتے ہوئے دماغ میں اگر بت خانہ ہو تو وہی مضمون پیدا ہو جاتا ہے جسے عرفی نے ادا کیا ہے کہ شیخ و برہمن کی بت پرستی میں کچھ ظاہری اور سرسری سا ہی فرق ہے۔ ایک کی آستین میں بت ہیں اور دوسرے کے سر کے اندر بت خانہ 'او را بت است و رسر، ورآستیں ندارد'۔ اسی مضمون کو اقبال نے ان اشعار میں ادا کیا ہے:

بیاں میں نکتۂ توحید آ تو سکتا ہے
ترے دماغ میں بت خانہ ہو تو کیا کہیے
وہ رمزِ شوق کہ پوشیدہ لاالہٰ میں ہے
طریقِ شیخ فقیہانہ ہو تو کیا کہیے
تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال
تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام

ترکی وفدِ ہلالِ احمر لاہور میں آیا۔ ترک مجاہدین شاہی مسجد میں نماز میں شریک ہوئے۔ امام نے شاید مہمانوں کے اعزاز میں لمبی لمبی سورتیں پڑھیں اور نماز کو خوب طول دیا۔ اس کے بعد ترک مہمانوں نے علامہ اقبال سے کہا کہ آپ کے امام بڑی لمبی نمازیں پڑھاتے ہیں۔ ان کے سوال اور اپنے جواب کو اقبال نے ان اشعار میں ادا کیا ہے:

کہا مجاہدِ ترکی نے مجھ سے بعدِ نماز
طویل سجدہ ہیں کیوں اس قدر تمھارے امام
وہ سادہ مردِ مجاہد، وہ مومنِ آزاد
خبر نہ تھی اسے کیا چیز ہے نمازِ غلام
ہزار کام ہیں مردانِ حُر کو دنیا میں

انہی کے ذوقِ عمل سے ہیں امتوں کے نظام

اور مردانِ آزاد و مجاہد کے برعکس ہند کے امام:

طویل سجدہ اگر ہیں تو کیا تعجب ہے
ورائے سجدہ غریبوں کو اور ہے کیا کام

ان اشعار سے کوئی کوتاہ نظر یہ نہ سمجھ لے کہ اقبال نے نماز کی اور سجدہ ریزی بحضورِ حق کی تحقیر کر دی ہے۔ حدیث صحیح میں ہے کہ ایک لمبی نماز پڑھانے والے امام کی شکایت نبی کریمؐ کے سامنے ایک شخص نے کی۔ ان کو امام کی اس بے عقلی پر ایسا غصہ آیا کہ چہرۂ مبارک غصے سے سرخ ہو گیا اور فرمایا کہ یہ لوگ خیال نہیں کرتے کہ نمازیں بوڑھے اور بیمار اور کمزور بھی ہوتے ہیں۔ اور لوگوں کے اور جائز کاروبار اور فرائض بھی ہیں۔ عبادات و شعائر میں ظواہر پر نظر جمائے رکھنا اور ان کو طول دینا خواہ اس طوالت سے روح غائب ہو جائے، اسی کا نام ملائیت ہے اور ظاہر و باطن کا توازن قائم رکھنے کا نام اسلام ہے۔

پاکستان ایک نصب العینی اسلامی مملکت بننے کا آرزومند ہے۔ لیکن ملائی طبقہ اس فکر میں ہے کہ تفسیر و فقہ و حدیث کی چند کتابیں طوطے کی طرح رٹ کر اس کو اس بات کا حق حاصل ہو جائے کہ ہر مسئلے میں خواہ وہ سیاسی ہو یا معاشی، اس کی رائے قطعی شمار ہو۔ لیکن فرقوں کو تسلیم کرنے کے بعد قطعی رائے اور متحد فیصلہ کہاں سے آئے گا کیونکہ یہ طے کر دیا گیا ہے کہ ہر فرقے کی رائے اس کے لیے مستند شمار ہو گی۔ بظاہر ان لوگوں نے ایک محاذ بنانے کی تھوڑی سی کامیاب کوشش کی لیکن یہ وحدت مقصد محض تعمیمات اور بنیادی اصول تک ہے۔ جب عملاً تفصیل کی نوبت آئے گی تو ان کا تشتت اور انتشار نمایاں ہوگا۔ بات بات پر ایک دوسرے کو کافر قرار دینے والے اہم مقاصد میں کس طرح یک جا ہوں گے؟ لیکن فی الحال مقصد یہ ہے کہ ان کے اقتدارِ اعلیٰ کو تسلیم کر لیا جائے تاکہ ایک قسم کی کلیسائی تھیوکریسی قائم ہو جائے۔ پاکستان

کے لیے یہ سب سے بڑا خطرہ ہے کیونکہ ان لوگوں کے نہ ضمیر روشن ہیں اور نہ دماغ منور:

پیرانِ کلیسا ہوں کہ شیخانِ حرم ہوں
نے جدتِ گفتار ہے نے جدتِ کردار

رسول کریمؐ کی صحیح احادیث میں یہ بھیانک پیش گوئی موجود تھی کہ ایک زمانہ ایسا آنے والا ہے کہ مسلمانوں میں یہود و نصاریٰ کے سے انداز پیدا ہو جائیں گے۔ حضرت عیسیٰ کی نبوت یہودی ملائیت کے خلاف ایک احتجاج تھا۔ یہودی ملاؤں نے ان کو صلیب تک پہنچا دیا، محض اس لیے کہ وہ مدعیانِ دین کی ظاہر پرستی اور کورباطنی کے خلاف احتجاج کرتے تھے۔ اس کے بعد نصاریٰ میں بھی مذہبی پیشوائیت کا ویسا ہی حال ہو گیا کہ ایک طبقہ دینداری کا اجارہ دار بن گیا اور اس اجارہ داری سے اہلِ دین اور اہلِ دنیا کی تقسیم قائم ہوئی اور زندگی کی وحدت سوختہ ہو گئی۔ ایک حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا:

یوشک ان یاتی علیکم زمان لایبقی من الاسلام الا اسمہ ولا یبقی من القرآن الا اسمہ۔ مساجدھم عامرۃ وھی خراب من الھدیٰ علماءھم شر من تحت ادیم السماء۔ من عندھم تخرج الفتنۃ وفیھم تعود (رواہ البیھقی فی شعب الایمان)

امت پر ایک زمانہ آنے کو ہے کہ اسلام کا فقط نام ہی نام رہ جائے گا اور قرآن کے مرقوم الفاظ ہی رہ جائیں گے۔ مسجدیں دیسے آباد دکھائی دیں گی۔ لیکن ہدایت کے لحاظ سے ویرانہ ہوں گی۔ علما زیرِ سما بدترینِ خلائق ہوں گے فتنہ انھیں میں سے ابھرے گا اور انھیں کی طرف لوٹے گا۔

ذرا ایمان داری سے چشم بصیرت کھول کر اس کا جائزہ لیجیے کہ کیا ہم اس زمانے میں نہیں ہیں جس کے متعلق یہ پیش گوئی تھی؟ کیا مسجدوں کے امام ایسے

نہیں ہیں جن سے کسی کو کچھ ہدایت حاصل نہ ہو سکے؟ وہ فقط آیات و روایات کو دہرانے والے ہیں۔ ان میں سے کچھ حوصلہ مند سیاست میں حصولِ اقتدار کے متمنی اور اس کے لیے کوشاں ہیں لیکن ابن خلدون جیسا حکیم ان کے متعلق فتویٰ دے گیا ہے کہ "العلماء ابعد الناس عن السیاست"۔ ایسے لوگ حقائقِ حیات سے بے گانہ ہونے کی وجہ سے سیاست میں جو مشورہ دیں گے وہ غلط ہوگا اور موجبِ فساد و خسران ہوگا۔ جب تک اچھی قسم کے علمائے دین پیدا نہ ہوں جو روحِ عصر اور روحِ اسلام دونوں سے کماحقہ واقف ہوں تب تک اس طبقے کے ہاتھ میں عنانِ اقتدار دینا پاکستان کو ضلالت کے گڑھے میں ڈھکیلنا ہے۔ اللہ کی رحمت سے امید ہے کہ ایسا نہیں ہوگا اور اچھی بصیرت والے لوگ ملائیت کو ابھرنے نہ دیں گے۔ لا تقنطوا من رحمۃ اللہ۔

(مجلۂ اقبال۔ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۵۲ء)

رومی اور اقبال

چو رومی در حرم دادم اذاں من | از و آموختم اسرارِ جاں من
به دورِ فتنۂ عصرِ کہن او | بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من

اقبال نے ان اشعار میں جو دعویٰ کیا ہے وہ کوئی شاعرانہ تعلّی نہیں بلکہ اظہارِ حقیقت ہے۔ اقوام کو جس قسم کے فتنوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے ان میں کوئی فتنہ سیاسی ہوتا ہے کوئی علمی یا عقلی اور کوئی فتنہ اخلاقی اور روحانی۔ کسی ملت کی اساسی حیثیت کی استواری کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ وہ کہاں تک ان مختلف اقسام کے زلزلوں سے متزلزل ہو کر پھر اپنا توازن قائم کر سکتی ہے۔

اسلام اپنی چودہ سو سال کی تاریخ میں ہر قسم کے فتنوں سے دوچار ہوتا رہا ہے۔ رسول کریمؐ کی وفات کے بعد ہی تمام عرب میں عدم ادائیگی زکوٰۃ کا فتنہ بپا ہوا اور جھوٹی نبوت کے مدعی پھر بڑے بڑے قبائل کو ساتھ ملا کر الحاد پر تُل گئے۔ حضرت عمر فاروقؓ جیسے قوی ارادے والا عظیم الشان انسان بھی کچھ عرصہ کے لیے متذبذب اور متزلزل ہوا، لیکن حضرت ابوبکرؓ کی بصیرت نے جلد ان کی ہمت بندھا دی۔ اس کے بعد رنگا رنگ کے سیاسی اور عقائدی فتنے بپا ہوتے رہے لیکن اسلامی تہذیب و تمدن و سیاست دنیا پر چھاتی گئی۔ اس کے بعد سب سے زیادہ ملت کو بیخ و بن سے اکھاڑ دینے والا فتنہ، فتنۂ تاتار تھا جس کے متعلق اسلام کے محافظ خدا نے یہ معجزہ دکھایا کہ بقول اقبالؔ

پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

اقبال نے ان اشعار میں ایک فتنۂ عصرِ کہن کا ذکر کیا ہے جس کو فرو کرنے اور اس کا مقابلہ کرنے کے لیے رُومی کو خدا نے ایک خاص وجدان اور ایک

خاص اندازِ بصیرت بخشا تھا۔ رومی کے زمانہ میں شدید قسم کے سیاسی فتنے بھی موجود تھے۔ لیکن اقبال جس فتنے کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ عقلی، اخلاقی اور روحانی فتنہ ہے۔ رومی کے عہد میں ایک محدود قسم کی یونانی حکماسے اخذ کردہ عقلیت نے اسلامی عقائد کو منطق اور علم الکلام کی ایک چیستاں بنا دیا تھا اور سادہ روحانیت والے لوگ اس سے بیزار ہو کر پکار اٹھتے تھے:

رہِ عقل جز پیچ در پیچ نیست
بر عاشقاں جز خدا ہیچ نیست

اسلام بھی انسان کو تدبر اور تفکر اور مظاہر ارض و سمٰوٰت کا گہرا مطالعہ کرنے کی تلقین کرتا ہے اور عقل کو استعمال نہ کرنے والوں کو جانور بلکہ ان سے کمتر مخلوق گردانتا ہے۔ لیکن جس قسم کی عقل کو قرآن کریم استعمال کرنے کی تعلیم دیتا ہے وہ عقل ایسی ہونی چاہیے جو انفس و آفاق کے وسیع مطالعہ پر مبنی ہو اور غیر ملوث بصیرت سے اس سے صحیح نتائج اخذ ہو سکیں۔ اگر یہ بات نہ ہو تو عقل فقط ظنیات کے ساتھ کھیلتی رہتی ہے اور اس کھیل میں اس کو لذت ملنی شروع ہو جاتی ہے۔ مولانا روم کے زمانہ میں عقلیات کا ڈھانچہ کچھ اسی انداز کا تھا جو نہ مشاہدۂ فطرت میں معاون ہوتا تھا اور نہ توسیع و تزکیۂ نفس میں۔ اس قسم کی بحثیں کہ کلام الٰہی حادث ہے یا قدیم۔ ذات صفات سے الگ ہے یا اس سے غیر منفک طور پر وابستہ۔ تعدد صفات سے توحید میں شرک پیدا ہوتا ہے یا نہیں۔ خدا ناممکن کو ممکن بنا سکتا ہے یا نہیں اور توحید تمام علائق اور اضافات سے منزہ ہو کر خالص ہوتی ہے یا اضافات اس کا لازمی جزو ہیں۔ اس قسم کی منطقی بحثیں جزو دین بن گئی تھیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان بحثوں نے اصلی دین کو برطرف کر کے اس کی جگہ لے لی تھی۔ کچھ سیاسی دھڑے بندیوں نے اور کچھ اس قسم کے لاطائل مباحث نے فروعی اور غیر اصلی اختلافات کی بنا پر مسلمانوں میں بے شمار

فرقے پیدا کر دیے تھے۔ معقولات والوں کا یہ حال تھا کہ وہ یونانی حکما کے مرید ہو گئے تھے اور ان کے ظنیات کو وحی الٰہی کا درجہ دیتے تھے۔ کہتے تھے کہ ہم اہلِ عقل ہیں، لیکن تھے حقیقت میں وہ بھی اہلِ نقل۔ ان لوگوں نے ان ظنیات کو اسلام کے ساتھ ایسی آمیزش کی تھی کہ دودھ اور پانی کو الگ کرنا محال ہو گیا تھا۔ متکلمین مناظرہ پیشہ تھے اور متقشفین ظاہر پرست۔ متکلمین کے ہاں بس قیل و قال تھی اور راسخ العقیدہ کہلانے والے علما کے ہاں فقط ظاہر پرستی اور لفظ پرستی۔ دین کی روح نہ اس طبقہ میں تھی اور نہ اس طبقہ میں۔ روحانیت کے دعویدار، رہبانیت اور ترکِ دنیا پر مائل تھے۔ یا کم از کم اس کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے ہاں نہ آفاق کا مشاہدہ تھا نہ تسخیرِ فطرت اور تقویتِ ملت کی خواہش۔ تصوف ایک حیات گریز چیز بن گئی تھی۔ دنیا کا کوئی شعبہ قابلِ اعتنا نہ تھا۔ قرآن کی تعلیم یہ تھی کہ ظاہر بھی حق ہے اور باطن بھی حق۔ اول بھی حق ہے اور آخر بھی حق۔ خدا کی خلقت اور کائنات میں نہ بطلان ہے اور نہ فتور۔ لیکن دنیا کو ہیچ سمجھنے والوں نے اس کو دیوانے کا خواب بنا دیا تھا:

اک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

علم و حکمت کو قرآن کریم خیرِ کثیر کہتا ہے۔ لیکن صوفیوں نے کہنا شروع کر دیا تھا کہ علم حجابِ اکبر ہے۔ خدا وجود کو حقیقی کہتا ہے اور نعمت کے طور پر پیش کرتا ہے لیکن صوفی کہتا تھا کہ تیرا وجود ہی سب سے بڑا گناہ ہے۔ صوفیائے کرام جو حقیقت آشنا تھے وہ بھی ان کلمات کو دہراتے تھے، لیکن ان کے ہاں ان کی لطیف تعبیریں تھیں۔ متصوفین کے ہاں ان تصورات نے فرارعن الحیات کا رنگ اختیار کر لیا تھا اور غلط تصوف نے وجود کی بجائے عدم کی توصیف کو اپنا مسلک بنا لیا تھا:

صورت وہمی بہ ہستی متہم داریم ما
چوں حباب آئینہ بر طاقِ عدم داریم ما

تمام کائنات خدا کا خواب و خیال بن گئی تھی:

تا تو ہستی خدائے در خواب است

تو نہ مانی چو او شود بیدار

خدا جب تک خواب دیکھ رہا ہے یہ سیمیائی کائنات تب تک قائم معلوم ہوتی ہے۔ اگر کہیں وہ جاگ اٹھا تو بس:

عدمی عدم عدمی عدم   ز عدم چہ صرفہ بری عبث

اسلام کا مقصد تھا کہ دنیا میں اس طرح رہا جائے کہ دنیا دین بن جائے لیکن ترکِ علائق کی تعلیم نے یہ زور پکڑا کہ:

ترکِ دنیا ترکِ عقبیٰ ترکِ مولیٰ ترکِ ترک

غرض کہ رومی کے زمانہ میں ملّا ظاہر پرست رہ گیا تھا اور فقیہ دفتر پرست۔ یہ گروہ دین کے مغز کو چھوڑ کر اس کی ہڈیاں چبا رہے تھے بلکہ ان ہڈیوں پر ایک دوسرے سے لڑ رہے تھے۔ اسی صورت حال کے متعلق مولانا روم کا یہ مشہور شعر ہے:

من ز قرآں برگزیدم مغز را

استخواں پیش سگاں انداختم

اب غور طلب بات یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے زمانوں میں کس قسم کی مطابقت ہے اور ان دونوں نے اپنے زمانے کے احوال و افکار کی نسبت جو زاویۂ نگاہ اختیار کیا اس میں کیا مماثلت ہے؟ رومی کے زمانہ میں ایک خاص قسم کے عقلی علوم کا چرچا تھا اور ایک خاص انداز کا فلسفہ جزوِ تعلیم بن گیا تھا۔

رومی کی مثنوی پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے تمام عقلی علوم سے کماحقہ، واقف ہے اور ان سے واقف ہوتے ہوئے اور ان میں جس قدر حقیقت کا پہلو ہے اس کو اپناتے ہوئے بھی کسی محدود اور ظنی عقلیت کا شکار نہ تھا بلکہ ہر مسئلہ پر رومی غیر معمولی بصیرت اور غیر معمولی جرأت سے تنقید کرتا ہے۔ وہ عقل کو خدا کی ایک عظیم نعمت سمجھتا ہے اور حکمت کا دلدادہ ہے۔ لیکن اس کے ہاں عقل و حکمت کے دائرے بڑے وسیع ہیں۔ اس کی عقل صرف مادّیات اور

حیات تک محدود نہیں۔ وہ عقل کو صفات اللہ کا ایک عالمگیر مظہر تصور کرتا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:

آں چہ دریا ہاست در پہنائے عقل

اس کے نظریۂ حیات میں مادّے سے لے کر خدا تک زندگی ہی زندگی ہے۔ لیکن انتہائی پستی سے انتہائی بلندی تک اس کے بہت سے مدارج ہیں۔ ہر درجۂ حیات زندگی ہی کا ایک درجہ ہے اور جہاں زندگی ہے وہاں کسی نہ کسی درجے کی عقل بھی ہے۔ چنانچہ عارفِ رومی عقلِ جمادی، عقلِ نباتی، عقلِ انسانی اور عقلِ نبوی کے مدارج کا ذکر کرتا ہے۔ خدائے حکیم کی خلقت اور مظاہر میں سے کوئی مظہر حکمت سے خالی نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جس درجے کا مظہر ہے اسی درجے کی عقل ہے۔

اقبال اور رومی کے ہاں بہت سے نظریات مشترک اور مماثل ملتے ہیں۔ اقبال کا نظریۂ خودی جو اقبال کے کمال کی وجہ سے اس کا اپنا بن گیا ہے، اس کے بنیادی تصورات بھی رومی کے ہاں ملتے ہیں۔ عام صوفیا نے فنا اور ترک پر زور دینا عین دین بنا لیا تھا۔ رومی نے اس کو بقا کے نظریہ میں بدل دیا۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہر ترقی کے لیے پہلی حالت کو فنا کرنا پڑتا ہے لیکن مقصود بقا اور ارتقا ہے۔ رومی کے ہاں بھی خودی کا استحکام لازمی ہے اور اس کا طریقہ قوتِ تسخیر میں اضافہ کرتا ہے۔ عجمی تصوف نے ترکِ حاجات کو خدارسی کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ رومی کہتا ہے نہیں حاجت تو مصدرِ وجود اور منبعِ بہبود ہے۔ ہاں یہ ضرور دیکھنا چاہیے کہ حاجات کہیں پست اور حیات کش نہ ہوں۔ زندگی کے تقاضے بلند ہونے چاہئیں۔ رومی کی تلقین اس بارے میں یہ ہے کہ:

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود

مثنوی میں اس مصرع کی تشریح میں مولانا روم لکھتے ہیں کہ خدا نے زمین و آسمان بھی عبث نہیں پیدا کیے بلکہ کسی حاجت ہی سے پیدا کیے ہیں۔

اسی خیال کو اقبال طرح طرح سے اپنے فارسی اور اردو کلام میں ادا کرتا ہے:

زندگانی را بقا از مدعاست — کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است — اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
آرزو جانِ جہانِ رنگ و بوست — فطرتِ ہر شے امینِ آرزوست
از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا — سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا

اس کے بعد عقل کی آفرینش کا نظریہ اقبال کے ہاں ملتا ہے کہ عقلِ ندرت کوش وگردوں تاز بھی آرزو ہی کا اعجاز ہے اور عقل آرزو ہی کے بطن سے پیدا ہوتی ہے۔

اقبال اور رومی میں اور بھی کئی مشترک باتیں ہیں۔ دونوں بقاپرست ہیں اور دونوں ارتقاپسند۔ مولانا فرماتے ہیں کہ تمام زندگی خدا ہی کی ذات سے سرزد ہوتی ہے اور تمام زندگی کا میلان خدا کی طرف رجعت ہے، کیونکہ وجود کا اصل الاصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنے اصل کی طرف عود کرتی ہے۔ کل شیئٍ یرجع الیٰ اصلہ،

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

اس رجعت الی اللہ میں ہر چیز اوپر کی طرف اٹھ رہی ہے۔ ہر وجود کے اندر صرف اپنے آپ کو قائم رکھنے ہی کا میلان نہیں ہے بلکہ اپنے مخفی ممکنات کو ظہور میں لانے کی مضطربانہ آرزو ہے۔ تمنائے رفتار سے پاؤں پیدا ہوتے ہیں اور تمنائے نوا سے منقار۔ چونکہ خدا کی ذات لانتہاہی ہے اس لیے مرحلہ بھی کبھی طے نہیں ہو سکتا:

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

قرآن کریم کہتا ہے کہ آفاق آدم کے لیے مسخر ہو سکتے ہیں اور اقبال اور رومی

دونوں فقط آفاق کی تسخیر پر قناعت نہیں کرتے۔ عارف رومی کہتا ہے:

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اور اقبال اس کا ہم نوا ہو کر پکارتا ہے:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

اقبال اور رومی کے ہاں عقل اور عشق کا مضمون بھی مشترک ہے۔ عقل اور عشق کے مقامات بھی ان دونوں کے ہاں ایک ہی قسم کے ہیں۔ دونوں کے ہاں زندگی اور خودی کی اصل عشق ہے۔ عشق ہی بقا اور ارتقا کا ضامن ہے۔ عقل عشق کا اولیں مظہر سہی لیکن بہر حال مظہر ہے۔ عقل عشق کا آلۂ کار ہے۔ عقل عشق کی مقصد بر آری کی معاون ہے۔ زندگی کا حضور عشق کو حاصل ہے۔ اگرچہ اس کے ظہور میں عقل کارفرما ہے:

عقل گو آستاں سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

عقل سے اسرارِ آفاق فاش ہوتے ہیں۔ لیکن عشق سے اسرارِ ذات کا انکشاف ہوتا ہے:

مذہبِ عشق از ہمہ دیں ہا جدا است
عشق اصطرلاب اسرار خدا است

دونوں کے ہاں عشق کا مفہوم عام مفہوم سے اس قدر الگ ہو گیا ہے کہ مولانا روم لوگوں کو خبردار کرتے ہیں کہ جس عشق کا میں ذکر کرتا ہوں اس کو کہیں اشیا اور اشخاص کی طلب کا جذبہ نہ سمجھ لینا:

ایں نہ عشق است ایں کہ در مردم بود
ایں فساد از خوردنِ گندم بود

دونوں کا عشق خودی میں خدا کی صفات پیدا کرنے کی کوشش اور تخلقوا باخلاق اللہ کی تفسیر ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :

عشق آں زندہ گزیں کو باقی است
وز شرابِ جانفزایت ساقی است

اشیا اور اشخاص کا عشق ایک آنی جانی چیز ہے۔ محبوب کے بدل جانے سے عشق بھی بدل جاتا ہے، اور محبوب کے فنا ہو جانے سے اس کا عشق بھی زود و دیر فنا ہو جاتا ہے۔ دونوں کا عشق انفس و آفاق کی تمام کیفیتوں کو اپنانا اور جزوِ حیات بناتا ہے۔ یہ عشق عالمِ رنگ و بو اور عالمِ آب و گِل تک محدود نہیں رہ سکتا :

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیِ داماں بھی ہے

آخر میں ایک اور مسئلہ میں رومی اور اقبال کا اشتراک عقیدہ قابلِ بیان ہے۔ صوفی ہو یا ملا، متکلم ہو یا حکیم سب نے جبر کا عقیدہ جزوِ دین اور جزوِ حکمت بنا رکھا تھا، اور تقدیر کا ایک غلط مفہوم قائم کر رکھا تھا کہ جو کچھ ہونے والا ہے وہ ازل سے متعین ہے۔ زاہد کا زہد اور رند کی رندی، محتسب کا احتساب اور چور کی چوری سب مرضیِ الٰہی سے سرزد ہوتی ہیں۔ جبر کا یہ عقیدہ مسلمانوں کے عقائد اور ان کے ادبیات میں ایسا عام ہو گیا کہ زندگی کی جد و جہد کی قوتیں اس سے بُری طرح متاثر ہوئیں :

حافظ بخود نہ پوشید ایں خرقۂ مے آلود
اے شیخِ پاک دامن معذور دار ما را
در کوئے نیک نامی ما را گذر نہ دادند
گر تو نمی پسندی، تغییر کن قضا را

یا میر تقی میرؔ کہتے ہیں :

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی ‎ ‎ جو چاہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

'قد جف القلم' کے یہ معنی لیے گئے ہیں کہ کاتب تقدیر کا قلم ابدالآباد تک سب کی تقدیر مفصل درج کرنے کے بعد سوکھ گیا۔ اب اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ حکما و صوفیا میں مولانا روم واحد شخص ہیں جنھوں نے تقدیر کی اس تعبیر کے خلاف بڑا مدلل احتجاج کیا اور فرمایا کہ تقدیر خدا کے معین کردہ آئین کا نام ہے۔ تقدیر زاہد کو زہد پر یا چور کو چوری پر مجبور نہیں کرتی بلکہ یہ کہتی ہے کہ خدا کا یہ قانون اٹل ہے کہ تقویٰ سے ایک خاص قسم کے نتائج صادر ہوں گے، اور عصیان و طغیان سے دوسری قسم کے۔ اسی کا نام سنت اللہ ہے جس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

اقبال بھی بڑی شدت سے انسان کی خودی میں اختیار کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کافر مجبور ہوتا ہے اور مومن مختار۔ اور اپنی خودی کو بلند کر کے مومن ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی رضا خدا کی رضا سے ہم کنار ہو جاتی ہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

مولانا روم ایک لطیف استدلال کرتے ہیں کہ جبر و اختیار کا مسئلہ تو کتے کو بھی معلوم ہے۔ کتے کو جب کوئی پتھر مارتا ہے تو حالانکہ چوٹ پتھر سے لگتی ہے، لیکن وہ پتھر کو کاٹنے نہیں دوڑتا۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ پتھر تو مجبور ہے، مارنے والا مختار ہے۔ اس سے بدلہ لینا چاہیے۔ چنانچہ وہ پتھر مارنے والے کو کاٹنے دوڑتا ہے۔

اقبال اور رومی دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے انسان کی خودی اور اخلاقی زندگی کو سخت نقصان پہنچایا ہے اسی لیے ان دونوں نے اس کی شدید مخالفت کی ہے اور تقدیر کا ایسا مفہوم پیش کیا ہے جو انسانی خودی اور جد و جہد کی قوتوں کو ابھارے اور زندگی کو سنوارے۔

(ماہِ نو۔ اپریل ۱۹۵۲ء)

رومی، نطشے اور اقبال

اکثر بڑے شعرا اور مفکرین کے کلام کا اگر عقلی تجزیہ کیا جائے تو کسی ایک کے کلام میں ایک یا دو سے زیادہ اساسی تصورات نہیں ملتے۔ ہر بڑے آدمی کی، خواہ وہ مفکرؔ ہو یا مصلح، زندگی کے متعلق ایک نظر ہوتی ہے۔ اس کی ہزاروں باتیں ایک یا دو تصورات سے مشتق ہوتی ہیں۔ کوئی ایک تصور عام طور پر اس کا تصورِ حیات ہوتا ہے۔ افکار کی فلک بوس تعمیر کسی ایک چٹان پر قائم ہوتی ہے۔ اس کے شجرِ حکمت کے پھول اور پھل، برگ و شاخسار اپنی گوناگونی اور بوقلمونی کے باوجود ایک جڑ سے نکلتے ہیں۔ سمجھنے کے لیے جب تک وہ اصل ہاتھ نہ آئے کسی بڑے مفکر کا کلام اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا۔ بعض اوقات ایک بڑی تصنیف یا ایک بڑا فلسفہ ایک قفلِ ابجد ہوتا ہے۔ جب تک ان حروف کا علم نہ ہو جو اس کے لیے بطور کلید ہیں وہ قفل نہیں کھل سکتا۔ یہ کیفیت فقط ان مفکرین کی ہے جن کے خیال میں سنجیدگی اور توافقِ داخلی پایا جاتا ہے اور زندگی کے متعلق کسی تصور نے ان کی شخصیت پر مکمل قبضہ کر لیا ہے۔ ایسے اشخاص کے تمام افکار بلکہ تمام اعمال ایک رنگ میں رنگے جاتے ہیں میر انیس نے شاعرانہ تعلّی میں اپنے متعلق کہا ہے:

اک رنگ کا مضموں ہو تو سو ڈھنگ سے باندھوں

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر بڑے مفکر اور شاعر کے متعلق یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک رنگ کا مضمون سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ اکثر مذہبی کتابوں کا بھی یہی حال ہے۔ کسی ایک مذہب کی تمام تعلیم کا تجزیہ کیجیے تو تہ میں ایک نظریۂ حیات نکلتا ہے جو بعض اوقات دو حرفوں یا دو جملوں میں پورا بیان ہو جاتا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ حضرت اقبال کے ہاں بھی کوئی اس قسم کا اساسی تصور موجود ہے جو اس کے تمام کلام کے لیے بطور کلیہ کام آسکے۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں کوئی شاعر تنوع افکار اور ثروت تصورات میں اقبال کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ فلسفۂ جدید اور فلسفۂ قدیم، تصوف اسلامی اور غیر اسلامی کے تمام انواع، مذاہب عالم کے گوناگوں تصورات، معاشرتی، سیاسی اور اخلاقی مسائل، فکر اور عمل کے تمام قدیم اور جدید تحریکات، ان تمام چیزوں کو اقبال نے اپنی شاعری کے خم میں غوطہ دے کر انسانوں کے سامنے پیش کیا ہے۔ شاعروں اور دیگر فن کاروں اور حسن کاروں کے متعلق ایک عام خیال ہے کہ ان کو کسی ایک نظریئے کا پابند نہیں ہونا چاہیے۔ اگر شاعر کے لیے کوئی نظریہ زنداں بن جائے تو اس کی پرواز فقط طائرِ قفس کی پرواز رہ جائے گی۔ اگر اس نے کسی ایک خیال کا پرچار شروع کر دیا تو وہ شاعر نہیں رہے گا بلکہ واعظ ہو جائے گا، اس کا فن تبلیغ کا رنگ اختیار کر لے گا۔ اسی وجہ سے عام طور پر نقادانِ سخن کسی شاعر کے کلام سے کوئی ایک تعلیم، کوئی ایک نظریۂ حیات یا کوئی ایک پیغام تلاش کرنا اصولاً غلط سمجھتے ہیں۔ قرآن کریم میں بھی شاعر کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے وہ اسی خیال کے ماتحت ہے۔ نبی کریم صلعم کو مخالف لوگ کبھی مجنون کہتے تھے اور کبھی شاعر۔ قرآن کریم میں ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیا گیا ہے۔ نبی کو مجنون کہنا اس لیے غلط ہے کہ مجنون کے اقوال و اعمال بے ربط ہوتے ہیں اور نبی کے اقوال و اعمال میں داخلی اور خارجی موافقت پائی جاتی ہے۔ از روئے قرآن نبی کو شاعر کہنا اس لیے غلط ہے کہ شاعر کی عام کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ جو کچھ کہتا ہے اس پر لازماً عمل نہیں کرتا اور اس کے کہنے کا یہ حال ہے کہ وہ ہر چیز کے متعلق مختلف حالات میں مختلف قسم کی باتیں کہتا ہے۔ اس کے تاثرات میں یک رنگی نہیں ہوتی۔ موسم بہار میں

خوش ہوتا ہے تو اس کا بیان اس رنگ سے کرتا ہے کہ تمام زندگی بہار ہی بہار ہے، عیش ہی عیش ہے، مسرت ہی مسرت ہے، کائنات کا ذرہ ذرہ مست ہے۔ وہ اپنی طبیعت کا رفتنی اور گزشتنی رنگ تمام چیزوں پر چڑھا دیتا ہے۔ اسی طرح جب خزاں کا ذکر کرتا ہے تو تمام کائنات کو افسردہ بنا دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ ہر چیز فنا کی گرفت میں ہے۔ زندگی ایک ماتم خانہ ہے اور اس کی اصلیت غم جاں گداز کے سوا کچھ نہیں۔ زندگی کی وادیاں لاتعداد ہیں، اور شاعر تصورات و تاثرات میں ہرزہ گرد ہے۔ اس کا کوئی ایک مقام اور مسکن نہیں، "فی کل واد یہیمون"۔ اس لیے شاعر براہ راست رہنمائی کا کام نہیں کر سکتا۔ جو گروہ شاعر کو مردِ عمل سمجھ کر زندگی میں اس کی پیروی کرے گا وہ یقیناً گمراہ ہو جائے گا، اس لیے کہ شاعر کی اگر کوئی معین سمتِ فکر نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معین سمتِ عمل بھی نہیں ہو سکتی۔ اقبال کے بعض معاصر شاعر جو اپنے فن میں کمال رکھتے ہیں، اقبال کو صحیح معنوں میں شاعر نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے شاعری سے تعلیم و تبلیغ اور پیغام رسانی کا کام لینا شروع کر دیا ہے جس سے اس کی شاعرانہ حیثیت کو نقصان پہنچا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ اپنی آزادی اور بے عنانی کو روحِ شعریت کی اصلیت سمجھتے ہیں۔ ان نقادوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اقبال نے خود بھی کہنا شروع کر دیا تھا کہ میں شاعر نہیں ہوں اور جو شخص آب و رنگِ شاعری کا مجھ سے تقاضا کرتا ہے وہ میرے مقصد کو نہیں سمجھتا۔ طرب آفرینی اور سکون آفرینی اور تخیل میں رنگ بھرنا میرے فن کا مقصود نہیں۔

اگر شاعری فقط بے عنانیٔ تخیل اور تصورات کی ہرزہ گردی کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ بعض اکابر شعرا کی نسبت یہ کہنا پڑے گا کہ وہ اصل معنوں میں شاعر نہیں تھے۔ لیکن اصل حقیقت وہ ہے جسے خود ایک شاعر نے ایسے شعرا کی نسبت بیان کیا ہے کہ:

مشو منکر کہ در اشعار ایں قوم
ورائے شاعری چیزے دگر ہست

خود قرآن کریم نے عام شعرا کا ایسا صحیح نقشہ کھینچنے کے بعد ان شاعروں کو مستثنیٰ کر دیا ہے جن میں ایمان اور عملِ صالح بھی شعریت کے دوش بدوش پایا جائے۔ ایمان اور ذوقِ عمل ایک شاعر کو بھی بے راہ روی سے بچا سکتا ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ خاص حقائقِ حیات پر اقبال کا ایمان نہایت قوی ہے۔ اقبال بھی مختلف وادیوں میں گھوم سکتا ہے اور وقتاً فوقتاً گھومتا بھی ہے، لیکن ایک صراطِ مستقیم ہے جس پر وہ ہمیشہ ہر پھر کر واپس آجاتا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی اور اقبال کی شاعری میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ وہ دونوں گلگشت کے لیے اکثر ادھر ادھر نکل جاتے ہیں لیکن ہر طرف سے اپنے اصل راستے کی طرف راہ نکال لیتے ہیں۔ اسی قسم کی شاعری ہے جس کو پیغمبری کا جز قرار دیا گیا ہے اور اسی قسم کا شاعر ہے جو تلمیذ الرحمٰن ہوتا ہے۔ مولانا روم کی نسبت یہ کہا گیا ہے کہ "نیست پیغمبر و لے دارد کتاب" اور اقبال کی نسبت بھی گرامی کا یہ مصرع مشہور ہے: "پیغمبری کرد و پیمبر نتواں گفت"۔

جو شخص اقبال کی شاعری سے آشنا ہے اس پر یہ امر بہ آسانی واضح ہو جاتا ہے کہ تنوعِ افکار اور بوقلمونی تصورات کے باوجود بعض میلانات اقبال کی شاعری میں نمایاں ہیں۔ "خودی" اقبال کا خاص مضمون ہے۔ یہ لفظ اسلامیات میں ایک بدنام لفظ تھا۔ اقبال نے اپنے اعجازِ بیان سے اس کو نیک نام کر دیا۔ خودی کے مفہوم کو گہرا اور وسیع اور بلند کر کے اقبال نے اس کی تعریف اور تضمن کو بالکل بدل دیا۔ صدیوں کے رائج شدہ تصورات کی قلبِ ماہیت معمولی انسانوں کا کام نہیں ہے۔ اسی طرح اقبال نے مومن کا مفہوم، تقدیر کا مفہوم، خدا کا مفہوم، انسان کا مفہوم، اسلام کا مفہوم عرفوں سے قائم شدہ روایتی مفہوم سے الگ کر دیا ہے۔ مناسبتِ طبعی اور یکسانی نظریہ حیات

کی وجہ سے اپنے پیش رووں میں سے اقبال دو مفکروں سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوا۔ مشرقِ قدیم میں سے عارفِ رومی کو اپنا مرشد بنایا اور مغربِ جدید میں سے "نطشے" کا فلسفۂ خودی اور تصورِ انسان بہت پسند آیا۔ سرسری نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری کے بہترین حصوں میں یا رومی کی ترجمانی کی ہے یا نطشے کی۔ سطحی نظر سے دیکھنے والے بعض نقادوں نے اقبال کو ان دو مفکروں کی محض آوازِ بازگشت قرار دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رومی کا ایمان اور نطشے کا کفر اقبال کو ایک ہی تصویر کے دو رُخ معلوم ہوتے ہیں؛

کفر و دیں است در رہت پوياں　　　وحدہٗ لاشریک لہٗ گویاں

اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اقبال نے ان دونوں سے فیض حاصل کیا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی اور ان کا دیوان ایک قلزمِ زخار ہے۔ مولانا کے افکار کی گونا گونی میں رشتۂ وحدت کو ڈھونڈنا دشوار ہو جاتا ہے لیکن ان کے تصوف میں بعض امتیازی خصوصیات ہیں جن پر اقبال کی نظر پڑی۔ اس بات کی تحقیق کے لیے کہ اقبال نے رومی سے کیا سیکھا اور وہ کہاں تک اپنے مرشد کا رہینِ منت ہے، پہلے اس امر کی ضرورت ہے کہ مختصراً یہ معین کیا جائے کہ جلال الدین رومی کا تصوف اور اس کا پس منظر کیا ہے۔ اس کے بعد اس کا اندازہ ہو سکے گا کہ اقبال کہاں تک مرشدِ رومی کا مقلد ہے، کہاں تک اس عارف کے دوش بدوش چلا ہے اور آیا کچھ ایسے نظریے بھی اقبال میں ملتے ہیں جہاں وہ حالاتِ حاضرہ کے تقاضے سے مرشد سے کچھ آگے نکل گیا ہے۔ بعد میں ہم یہ طریقہ نطشے اور اقبال کے مقابلے میں بھی استعمال کر سکیں گے۔

رومی کا تصوف

جس چیز کو تصوف کہتے ہیں وہ کم و بیش مماثل انداز میں تمام بڑے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ زندگی کے تمام اساسی حقائق کی طرح اس کی تعریف و تحدید بھی نہایت مشکل ہے۔ فقط اسلامی تصوف میں سینکڑوں مختلف تعریفیں اس کی ملتی ہیں اور بعض تعریفیں باہم اس قدر متخالف معلوم ہوتی ہیں کہ ان میں سے

کسی قدرِ مشترک کو اخذ کرنا نہ صرف دشوار بلکہ ناممکن سا معلوم ہوتا ہے تاہم تصوف کی اکثر شکلوں میں مفصلہ ذیل عناصر ملتے ہیں:

۱۔ اصل حقیقت ایک ہے۔

۲۔ تمام مظاہر اسی ایک حقیقت کے شئون ہیں اور ہر مظہر اسی ایک حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

۳۔ جس طرح تمام وجود اسی ایک حقیقت سے سرزد ہوتے ہیں اسی طرح ہر شئے اسی ایک اصل کی طرف عود کرنے کی طرف مائل ہے۔

۴۔ اس اصل حقیقت کا وجدان ایک حد تک عقل سے بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ عقل جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو۔

(۵) اصل علم استدلال سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ عقل کے مقابلے میں تاثر اس کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۶۔ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ روحانی تاثر کے ذریعے اسی اصل کا وجدان حاصل کیا جائے تاکہ زندگی پھر اپنی اصل سے ہم وجود ہو جائے۔

۷۔ اسی تاثر کا نام عشق ہے۔ حقیقت کا علم بھی اسی عشق کے اندر مضمر ہے۔

۸۔ یہی عشق تمام مذہب اور تمام اخلاقِ عالیہ کا سرچشمہ ہے۔ اس کے بغیر مذہب اور اخلاق ایک خارجی اور اعتباری حیثیت رکھتے ہیں۔ عقل بھی اس عشق کے بغیر ایک حلقہ بیرونِ در رہے۔

تصوف کے یہ اساسی حقائق بہت قدیم ہیں۔ یونانی فلسفے میں افلاطون نے ان کو وضاحت سے بیان کیا اور اس کے بعد فلاطیغرس اسکندر رومی نے ان پر تصوف کی ایک فلک بوس تعمیر کھڑی کر دی۔ اسلامی اور عیسوی تصوف میں افلاطون اور فلاطیغرس کے تصورات اور تخیلات خالص اسلامی اور عیسوی تعلیمات میں ایسے گھل مل گئے ہیں کہ اب ان کو علیحدہ کرنا ناممکن ہو گیا ہے۔ اسلامی دنیا میں یہ تصورات پہلے فلسفے کے ساتھ چلتے ہوئے آئے۔ اس کے بعد صوفیانہ وجدان

سے اپنے عقلی اظہار کے لیے ان کو استعمال کیا۔ بدھ مت کے نظریۂ نروان اور ویدانت کے نظریۂ وحدت الوجود میں بھی ان سے مماثل عناصر ملتے ہیں اس لیے بعض مستشرقین نے قیاس بھی قائم کیا کہ تصوف اسلام میں اسی سمت سے داخل ہوا۔ لیکن تاریخی حیثیت سے اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ملتا۔

جلال الدین رومی کے زمانے تک یہ تصورات تمام اسلامی دنیا میں پھیل چکے تھے۔ فلسفے اور شاعری کے علاوہ دینیات کے حرم میں بھی ان کو داخل ہونے کی اجازت مل چکی تھی۔ الٰہیات اور ما بعد الطبیعیات کے تمام اساسی مسائل زیرِ بحث آ چکے تھے۔ عارفِ رومی کی مثنوی پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ افکار کی عظیم الشان ثروت اس کے پیشِ نظر ہے۔ وہ نہ فقیہ ہے، نہ فلسفی، نہ شاعر، لیکن حقائقِ اصلیہ کی نسبت ایک گہرا وجدان رکھتا ہے جو کسی قسم کی تقلید کا رہینِ منت نہیں۔ اپنے تاثرات اور افکار کو پیش کرتے ہوئے استدلالی تضاد اور منطقی تناقض کی پروا نہیں کرتا۔ اس کی یہ غرض نہ تھی کہ فلسفے یا دینیات کا کوئی نظام قائم کرے۔ نثر کے بجائے نظم کو اظہارِ خیال کا ذریعہ بنانا بھی تسلسل استدلال کے منافی تھا۔

تاریخِ فکر میں بارہا ایسا ہوا ہے کہ کوئی صاحبِ نظر مفکر اپنے زمانے تک پیدا شدہ تمام نظریاتِ حیات کے مختلف رنگوں کے رشتے لے کر ان کا تار و پود بناتا ہے اور اضداد کو ایک نئی وحدت میں پرو لیتا ہے۔ افلاطون کے فلسفے میں جو وسعت اور گہرائی پائی جاتی ہے اس کا بھی یہی راز ہے کہ اس سے پہلے جو نظریے ثبات اور تغیر، وجود اور حدوث، معقول اور محسوس کی بابت پیدا ہو چکے تھے اس نے ان سب میں سے اہم عناصر کو لے کر انھیں ایک جدید نظریۂ حیات میں ترتیب دیا۔ ایسا مفکر اگر بلند پایہ شخص ہے تو وہ محض انتخاب پسند نہیں ہوتا، وہ مختلف افکار کے ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک ان مل، بے جوڑ خرقۂ درویشی نہیں بناتا، نہ ہی اس کا دماغ درویش کا کچکول ہوتا ہے جس میں رنگ رنگ

کے ٹکڑے جمع ہوں۔ ایک بڑے مفکر کا کام تخلیقی ہوتا ہے وہ اپنے سے پیشتر کے
متفرق نظریات کو خام پیداوار کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک
نئی تصویر ہوتی ہے جس میں پہلے رنگ استعمال کرتا ہے لیکن خاکہ اور نقشہ اس کا اپنا
ہوتا ہے۔ ایک نئی تعمیر اس کے ذہن میں ہوتی ہے جس کے لیے وہ سنگ وخشت
کھنڈرات میں سے مہیا کرتا ہے۔ ایمرسن کا ایک قول مشہور ہے کہ تناقض ادنیٰ
نفوس کے لیے ہوّا ہوتا ہے اور استدلالی تناقض سے ڈر کر وہ زندگی کے بعض اہم
پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کسی بڑے مفکر نے کبھی استدلالی تناقض سے خوف
نہیں کھایا۔ مذہب کی گہری سے گہری تعلیم تناقضات ہی میں بیان ہوتی ہے۔
مابعد الطبیعیات کے انتہائی مسائل اکثر لفظی تناقض میں الجھ جاتے ہیں لیکن کوئی
اعلیٰ درجے کا فلسفی اس سے گھبراتا نہیں۔ خود جدید طبیعیات مادے کی جس اساس
پر پہنچ گئی ہے اس کی تعریف و تحدید میں تناقض پایا جاتا ہے کہ وہ محض جوہر بھی
ہے اور محض قوت بھی۔ انتہائی ذرہ محض ایک ذرہ بھی ہے اور محض ایک لہر بھی۔

جلال الدین رومی کے سامنے ایک طرف خالص اسلامیات کی ایک عظیم الشان
تعمیر ہے جس کی تہ میں ایک خاص نظریۂ حیات وکائنات اور اس سے سرزد ہونے
والا ایک خاص نظریۂ عمل ہے۔ دوسری طرف یونانی فلسفے کی وہ شاندار یادگار ہے
جو بہترین دلوں اور دماغوں کی پیداوار ہے۔ ایک طرف حکمت ایمان وقرآن
ہے اور دوسری طرف حکمت عقلی۔ ایک طرف حکمت استدلالی ہے تو دوسری
طرف حکمت نبوی۔ اس کے علاوہ صوفیانہ وجدانات ہیں جو ایک خاص نظریۂ
حیات کا سرچشمہ ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز ایسی نہ تھی جس کو عارف رومی کلیتہً
ترک کر سکتے۔ وہ جس پہلو میں جتنی صداقت سمجھتا ہے اس کو فراخ دلی سے پیش
کرتا ہے اور اس بات کی قطعی پروا نہیں کرتا کہ اس سے کون سا گروہ ناراض ہو
جائے گا نہ وہ اس امر سے گھبراتا ہے کہ منطقی طور پر کوئی ایک عقیدہ دوسرے
عقیدے سے اچھی طرح منسلک نہیں ہوتا۔ زندگی کے واضح اور ناقابل تردید

پہلوؤں کو دبا کر وہ فکری توافق پیدا کرنے کا قائل نہیں۔ دیانتِ فکر کا حقیقت میں یہی رویہ ہونا چاہیے۔ جن مذہبوں اور جن فلسفیوں نے دنیا کی کایا پلٹ دی اور نفوس و آفاق میں نئی کائناتوں کا انکشاف کیا۔ ان تمام میں ایسے اہم عناصر ملتے ہیں جن کو عقلِ استدلالی منتج نہیں کر سکی۔

رومی اور اقبال

عارف رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجے کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرجح سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی نفی کے بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بےخودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہمل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسلمہ تخیل سے الگ ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر میں جزئی طور پر اعمالِ افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے معین اور مقرر نہیں بلکہ تقدیر آئینِ حیات کا نام ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد نہیں۔ قوتِ آرزو اور جدوجہدِ صالح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی معراج کا ایک نصب العینی تخیل سمجھتے ہیں۔ دونوں جدوجہد کو زندگی اور خفتگی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے ہاں بقا مشروط ہے سعی بقا پر۔ دونوں اپنے سے بیشتر پیدا کردہ افکار سے کما حقہ واقف ہیں اور منفرد عناصر کو ایک بلند تر وحدتِ فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس ازلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارفِ رومی کا مرید کہتا ہے۔ یہ مرید معمولی تقلیدی مرید نہیں۔ کمال عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے لیکن آزاد۔

حقیقت یہ ہے کہ عارفِ رومی کا صحیح خلیفہ چھ سو برس کے بعد پیدا ہوا۔ جب تک دنیا میں مثنوی معنوی پڑھنے والے اور اس سے روحوں میں سوز و گداز پیدا کرنے والے باقی رہیں گے تب تک اقبال کا کلام بھی اس کے ساتھ پڑھا جائے گا اور روحانی لذت اور زندگی پیدا کرتا رہے گا۔

اب ہم رومی اور اقبال دونوں کے بعض اساسی تصورات کو لے کر اقتباسات کے ذریعے ان کا مقابلہ کریں گے تاکہ مذکورۂ صدر پایۂ ثبوت کو پہنچ سکے۔ ان دونوں کے ہاں ایک مرکزی تصور عشق کا تصور ہے اور ہم اسی سے شروع کرتے ہیں۔

عشق

مثنوی معنوی اور مولانا کے دیوان "دیوانِ شمس تبریز" میں عشق کی کیفیت پر اس قدر بلیغ نشہ آور اور مرقص اشعار ملتے ہیں کہ دنیا کا کوئی اور شاعر عارفِ رومی کے اس جذبے میں اس کا مدِ مقابل یا حریف نہیں ہو سکتا۔ وہ عشق کو تمام کائنات کی روحِ رواں، اس کا مبدا اور منتہی سمجھتا ہے۔ عشق وہ جذبہ ہے جس کی بدولت ہر چیز اپنی اصل کی طرف عود کرنے کے لیے بے تاب ہے۔ عشق ہی نغمۂ نے ہے اور عشق ہی نشۂ مے۔ آتشِ عشق سے ہر روح میں سوز و گداز ہے۔ عشق ہی میں زندگی کا راز ہے۔ عشق ہی سوز ہے اور عشق ہی ساز ہے۔ عشق ہی ذوقِ نظر ہے۔ عشق ہی کائنات کا پردہ در ہے۔ عشق میں متضاد کیفیتیں ایک وحدت میں ختم ہو جاتی ہیں۔ وہ زہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ وہ شقر بھی ہے اور سلطانی بھی۔ وجود و عدم کا زیر و بم عشق سے ہے۔ ستاروں کی گردش اسی جذبے سے ہے۔ ذروں کا امتزاج اسی کی بدولت ہے۔ زندگی کے اندر یہی ذوقِ وصال اور یہی ذوقِ ارتقا ہے۔ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف عروج عشق ہی کا کرشمہ ہے۔ ہر قسم کی پستیوں اور کمزوریوں کے خس و خاشاک اس سے رخصت ہو جاتے ہیں۔ عشق ہی خلاقِ فاعلہ

کا سرچشمہ ہے۔ عشق ہر جان کی غذا اور ہر مرض کی دوا ہے۔ نخوت و ناموس کی تمام بیماریاں اس سے دور ہو جاتی ہیں۔ عشق ہی افلاطون ہے اور عشق ہی جالینوس ہے۔ اسرار و رموز کے لیے عشق اصطرلاب ہے۔ مادی دنیا میں عشق حرکت کا باعث ہے۔ جنبشِ خاک اور حرکتِ افلاک اسی سے ہے۔ نباتات میں یہ نشو و نما ہے اور حیوانات میں نقلِ مکانی۔ انسان کے اندر مادی، نباتاتی اور حیوانی عشق بھی پایا جاتا ہے۔ عشق کسی چیز کا بھی ہو وہ عشقِ ازلی کی ایک لہر ہے اور ترقی کر کے اپنی اصل تک پہنچ سکتا ہے۔ "خوردنِ گندم" سے جو فساد پیدا ہوتا ہے وہ بھی عشق ہی کی ایک ادنیٰ صورت ہے۔ عالمِ رنگ و بو کا عشق بھی اصلی عشق کی ایک جھلک ہے۔ لیکن انسان کو چاہیے کہ عشق کے ادنیٰ مظاہر سے اعلیٰ مظاہر کی طرف بڑھتا جائے۔ کسی ایک مظہر پر اٹک جانا نفیِ حیات ہے۔

اقبال کی بہترین نظموں میں عشق اور عقل کا تقابل پایا جاتا ہے۔ اقبال جوش، قوت، وجدان، جدت و جذبہ اور تخلیق کا شاعر ہے۔ ان تمام چیزوں کے لیے اس کے پاس ایک لفظ ہے عشق۔ عشق اور عقل کا یہ تقابل تاریخِ فکر میں بہت قدیم ہے۔ نطشے کا خیال ہے کہ یونانی تہذیب میں جب صحیح زندگی موجود تھی تو یونانیوں میں Dionysims کی پوجا ہوتی تھی جو جذبۂ حیات اور جذبۂ تخلیق کا دیوتا تھا۔ پُرجوش رقص و سرود کے ذریعے لوگ اس دیوتا سے ہم آغوش ہوتے تھے۔ اعلیٰ درجے کا یونانی المیہ (ٹریجڈی) اسی جذبۂ حیات کی پیداوار تھی۔ یہ جذبہ بہ نسبت مصوری اور سنگ تراشی کے موسیقی میں زیادہ پایا جاتا ہے۔ عقل اس جذبے سے بہت بعید ہے اور فنِ لطیف اس سے بہت قریب ہے بشرطیکہ فنِ لطیف عقلیت کا شکار نہ ہو جائے۔ فنونِ لطیفہ میں سب سے زیادہ موسیقی اصلِ حیات کی آئینہ دار ہے۔ موسیقی کنہِ حیات کا رمزی اظہار ہے۔ مسلمان صوفیا میں بھی جو جذبۂ عشق

کے دلدادہ تھے، موسیقی کی نسبت اس قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ صوفیا کے ایک طبقے نے اسی غرض سے موسیقی کو عبادت میں داخل کر لیا۔ رقص اور موسیقی جلال الدین رومی کے مریدوں کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ صوفیا کے دوسرے سلسلوں میں بھی جذبہ آفریں موسیقی روحوں کو گرمانے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ نطشے اور شوپن ہائر نے موسیقی کی نسبت جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ مثنوی مولانا روم میں کئی صدیاں پہلے بڑی خوبصورتی اور گہرائی کے ساتھ بیان ہو چکے تھے۔ حقیقتِ حیات میں غوطہ زنی کے ساتھ موسیقی کا کیا تعلق ہے، ان اشعار سے بہتر غالباً اس کا کہیں اظہار نہیں ہوا جن سے مثنوی کی ابتدا ہوتی ہے۔ مولانا روم نے نَے کو حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں استعمال کر کے اپنا تمام نظریۂ حیات شروع ہی میں بیان کر دیا ہے۔ ان اشعار میں موسیقی اور تصوف دونوں کا فلسفہ یک جا بیان ہو گیا ہے۔ نَے کی دل گدازی اس لیے ہے کہ روح کو اپنی حقیقت اور اپنا وطن یاد آ جاتا ہے۔ تمام رازِ حقیقت اس نَے کے اندر ہے، جس طرح جان تن کے اندر ہے۔ جوشِ عشق نَے کے اندر اس طرح ہے جس طرح شراب میں نشہ۔ ہر فراق زدہ کو موسیقی بہت دل سوز معلوم ہوتی ہے، اور کوئی راگ جتنا درد انگیز ہو اتنا ہی شیریں ہوتا ہے۔ زندگی کی اساس میں جو منطقی تضاد پایا جاتا ہے وہ پوری طرح موسیقی میں ملتا ہے۔ اسی لیے اس کے اندر درد اور طرب جیسی دو متضاد کیفیتیں ہم آغوش ہیں۔ یہ زہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ بانسری کے دو دہن ہیں۔ ایک حقیقت نے نواز کے ساتھ لگا ہوا ہے اور دوسرا حقیقتِ ظاہر کی سمت میں نالہ افگن ہے۔ اس انداز کے سماع راست سے روح میں گداز پیدا کرنا ہر شخص کا کام نہیں۔ اس کے اندر ایسے رموزِ حیات کا انکشاف ہوتا ہے کہ اگر ان کو فاش طور پر بیان کر دیا جائے تو علم اور عمل کے تمام نظام درہم برہم ہو جائیں:

سرِ پنہاں است اندر زیر و بم فاش گر گویم جہاں برہم زنم

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست　　از کجا می آید ایں آوازِ دوست

نطشے اس تمام جذبۂ باطن کو فنِ لطیف کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عقلیت کے دیوتاؤں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اعلیٰ درجے کی شاعری محض عقل سے نہیں بلکہ ایک قسم کے جنون سے پیدا ہوتی ہے۔ جس شاعر میں اس جنون کی کمی ہے وہ زبان کی خوبیوں اور صنعتوں پر قادر ہونے کے باوجود محض زبان اور علم کی بنا پر ایسے اشعار نہیں کہہ سکتا جو دل کی گہرائیوں میں اتر جائیں۔ معرفتی جنون کا یہ نظریہ رومی، نطشے اور اقبال تینوں میں پایا جاتا ہے نطشے کو سقراط اور افلاطون سے یہ شکایت ہے کہ انھوں نے عقلیت کو جو ایک ثانوی چیز ہے، اصلی قرار دیا اور جذبۂ حیات کو جو ایک اصلی چیز ہے اور تمام تخلیق کا سرچشمہ ہے، غیر اصلی سمجھا اور ایک ایسی تہذیب اور ایسے فلسفے کی بنا ڈالی جو خشک استدلال کے تار و پود سے بنایا جائے۔ افلاطون نے باوجودیکہ وہ خود شاعر مزاج فلسفی ہے، اپنی مجوزہ جمہوریت میں سے شاعروں کو نکال دینا چاہا۔ لیکن موسیقی کا وہ محض اس لیے قائل تھا کہ اس سے عقلی توازن اور ہم آہنگی میں مدد ملے گی۔ افلاطون کا تصورِ موسیقی کی نسبت رومی اور نطشے کے وجدانی اور تاثراتی تصور سے الگ ہے۔ وہ مائتھالوجی، دیومالا یا اسباب فطرت کے متعلق تخیلی افسانوں کو خلافِ عقل ہونے کی وجہ سے بے کار سمجھتا تھا اور کہتا تھا کہ فقط بچوں اور عوام کی تعلیم میں دروغِ مصلحت آمیز کے طور پر ان سے کام لے سکتے ہیں۔ اس سے زیادہ ان چیزوں کی کوئی حیثیت نہیں۔ زمانۂ حال میں پہلے نطشے نے اور اس کے بعد اقبال نے سقراطی و افلاطونی نظریۂ حیات پر حملہ کیا ہے۔ یہ دونوں بجائے اپولو کے ڈائیونیٹیس کے پجاری ہیں۔ اقبال نے جو اسرارِ خودی میں افلاطون کو گوسفند قرار دیا ہے:

راہبِ اوّل فلاطونِ حکیم　　گوسفند از گوسفندانِ قدیم

اس تلخ تنقید کا ماخذ نطشے ہی کا وہ زبردست وار ہے جو اس نے افلاطون کی

عقلیت پر کیا ہے۔ نطشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیت استدلالی اور عقلی کیفیتوں سے بہت افضل ہے۔ اس نقطۂ نظر کے ماتحت اقبال نے سینکڑوں اشعار لکھے ہیں۔ جس طرح نطشے اور رومی موسیقی کو استدلال پر ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح اقبال شعر کو فلسفے کے مقابلے میں زیادہ حقیقت رس خیال کرتا ہے۔ دین کا سرچشمہ بھی شعر اور موسیقی کے سرچشمے کی طرح جذبۂ حیات یا جذبۂ عشق ہی ہے۔ محض سائنس کی تعلیم یا خالص عقلی تعلیم کو نطشے ایک بے مغز پوست خیال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مدرسوں اور یونیورسٹیوں میں علوم کی تعلیم دینے والوں نے اس کو ایسا بے جان کر دیا ہے کہ کسی روح میں اس سے کوئی گرمی پیدا نہیں ہوتی۔ محض معلومات کے اضافے سے کوئی جذبۂ تخلیق پیدا نہیں ہوتا۔ حقیقی تخلیق وہیں ہو گی جہاں بجائے عقل کے جبلت اور وجدان کے تار مرتعش ہوئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اب تاریخ جیسا مضمون بھی اس طرح پڑھایا جاتا ہے کہ زندگی کے متعلق کوئی جوش اس میں پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی بلند مقاصد کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس کی وجہ وہ یہی بیان کرتا ہے کہ یہ عقلِ خشک کے پجاری ابھی تک سقراط اور افلاطون کے جادو سے باہر نہیں آسکے۔ اسی طرح شاعری کے بہت سے معلم اور نقادِ شعر کی روح سے قطعاً ناآشنا ہوتے ہیں اور اعلیٰ درجے کی نظم کو صرف و نحو، عروض اور لسانیات کی بے معنی بحثوں میں الجھا کر شعر فہمی قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح مذہبی صحیفوں کو ان کی مائتھالوجی سے معرا کر کے خالص استدلالی اور خشک منطق سے سمجھنا چاہتے ہیں حالانکہ مذہبی افسانوں کی تعمیر تخیل جو جذبۂ حیات سے پیدا ہوئی ہے محض منطقی استدلال کے مقابلے میں حقیقتِ حیات سے بہت زیادہ قریب تر ہے۔ کانٹ اور شوپن ہائر نے عقلِ استدلالی کو محض مظاہر کے تعلقات تک محدود کر کے عقلیت کی بت شکنی کی ہے۔ نطشے کو اس سے امید ہوتی ہے کہ غالباً اس بڑے بت کے ٹوٹنے کے بعد جرمن قوم پھر آزادانہ جبلی تخلیق پر مائل ہو گی اور ایسی موسیقی، شاعری، ڈرامہ اور افسانہ

پیدا کرے گی جو بجائے کمینہ سود و زیاں کی کشمکش کے زندگی کی گہرائیوں میں سے ابھرے اور جس کے حقائق سقراط، افلاطون اور ارسطو کی منطق کے پیمانے سے نہ ناپے جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنی شاعری کے اس دور میں جس میں "اسرارِ خودی" تصنیف کی گئی، اقبال نطشے سے متاثر تھے۔ علاوہ اس داخلی شہادت کے جو "اسرارِ خودی" سے بکثرت اور بوضاحت مل سکتی ہے، مجھ کو اس بارے میں شخصی طور پر بھی کچھ معلومات حاصل ہیں۔ یورپ کے قیام کے دوران میں اقبال کو اس مومن قلب اور کافر دماغ مجذوب کا فلسفہ بہت دل کش معلوم ہوا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں نطشے عقلی اور اخلاقی دنیا میں ایک زلزلہ پیدا کر چکا تھا۔ اس زمانے میں اقبال یورپ میں حکمتِ فرنگ کے قدیم اور جدید پہلوؤں کا بنظرِ غائر مطالعہ کر رہے تھے۔ یورپ میں اکثر نوجوان شاعر اور فلسفی اس انقلابی مفکر کے دلدادہ تھے۔ نطشے کو ایک نقاد نے ایک مست بیل سے تشبیہ دی ہے جو کسی چینی خانے میں گھس کر تمام قیمتی ظروف کو پاش پاش کر دے۔ اسی تشبیہ کو کسی قدر بدل کر اقبال نے اس مصرعے میں استعمال کیا ہے کہ "دیوانۂ بکارگہ شیشہ گر رسید" ہر مصلح بت شکن ہوتا ہے نطشے مفکر اور شاعر ہونے کے علاوہ کسی قدر مجذوب ہونے کی وجہ سے بت خانۂ افکار و اقدار میں اپنی لاٹھی بے دھڑک گھما چکا تھا۔ بہت سے بت اس نے پاش پاش کر ڈالے تھے جو ٹوٹے نہیں تھے وہ اپنا مرکزِ ثقل کھو کر سرنگوں ہو گئے تھے۔ جو طبقہ مروجہ مذہب اور روایتی اخلاق کی کمزوریوں اور ریاکاریوں سے بیزار ہو چکا تھا لیکن جرأتِ رندانہ کے فقدان کی وجہ سے کوئی آواز بلند نہیں کر سکتا تھا یا خود اس کے شعور میں اس ضرورتِ انقلاب نے کوئی معین صورت اختیار نہیں کی تھی، اس کو نطشے کی تعلیم میں ایسا معلوم ہوا کہ ایک نئے نبی کی آواز ہے جو حال سے زیادہ مستقبل کے انسانوں کو پیش کرتا ہے۔ جب تک نطشے کے اہم اور مرکزی افکار اور میلانات سے واقفیت نہ ہو اس امر کا

اندازہ کرنا مشکل ہے کہ اقبال پر اس کی تعلیم کے کس پہلو نے اثر کیا اور کن خیالات میں اقبال اس کا ہم نوا ہو سکا۔ نطشے کے افکار میں بظاہر کوئی نظم اور انضباط نہیں۔ مختلف ادوار میں اس کے خیالات میں بہت تبدیلیاں پائی جاتی ہیں۔ شروع میں ایک چیز کی توصیف میں رطب اللسان تھا تو آخر میں اس کا بے پناہ دشمن ہو گیا مختلف تصانیف میں آپس میں تصادم معلوم ہوتا ہے اور بہت سی باتیں فقط مجذوب کی بڑ معلوم ہوتی ہیں۔ بڑی کوشش کے بعد اتنا ہو سکتا ہے کہ جو میلانات اس میں غالب معلوم ہوتے ہیں ان کو الگ کر لیا جائے اور اندازہ کیا جائے کہ بحیثیت مجموعی اس کا نظریۂ حیات کیا تھا۔ مفصلۂ ذیل بیان میں اختصار کے ساتھ اس کے اساسی نظریات کا خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔

مذہب

۱۔ نطشے خدا کا منکر ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جب تک خدا کا تصور پورے طور پر انسان کے دل سے محو نہ ہو جائے، انسان اپنی موجودہ ذلیل غلامانہ حالت سے آگے قدم نہیں اٹھا سکتا۔ جب تک لوگ دیوتاؤں اور طلسمات کے قائل تھے، سائنس اور حکمت پیدا نہیں ہو سکی۔ جب تک انسان یہ آخری بت نہیں توڑے گا، کسی بلند سطح کی طرف عروج نہیں کر سکے گا۔

۲۔ نطشے عیسائیت کا جانی دشمن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے پہلے عیسائیت کی بیخ و بن پر کلہاڑی مارنے والا کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا تھا جو اس امر میں نطشے کا مقابلہ کر سکے۔

اس سے پہلے اسلام نے عیسائیت پر جو حملہ کیا وہ ادھورا سا تھا مسلمانوں نے مسیح علیہ السلام کی شخصیت کو نہایت برگزیدہ اور ان کی اصلی تعلیم کو صحیح سمجھا۔ عیسائیوں کے نصف سے زائد عقائد مسلمانوں کے عقائد کا بھی جز بنے رہے۔ خود عیسائیوں میں جو آزاد خیال مفکر پیدا ہوئے انھوں نے بھی مسیح کے اخلاق کی مدح سرائی کی اور فقط معجزات و کرامات کو توہمات قرار دیا۔ نطشے عیسائیت

کو عروجِ انسانی کا سب سے بڑا دشمن سمجھتا ہے، اس لیے کسی قسم کے سمجھوتے کے لیے تیار نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مذہب دو قسم کے ہیں (۱) اثباتِ حیات کے مذاہب، جو زندگی کو 'ہاں' کہتے ہیں اور (۲) نفیِ حیات کے مذاہب جو زندگی کو 'نہیں' کہتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر زندگی کو نعمت سمجھ کر اس کے حصول اور فلاح میں کوشش کرنے والے اور زندگی کو لعنت سمجھ کر اس سے بھاگنے والے۔ عیسائیت اور بدھ مت کو وہ نفیِ حیات کے مذاہب قرار دیتا ہے اس لیے زندگی کے کمال اور صعود کی خاطر ان کا عقلاً و عملاً تہس نہس کرنا چاہتا ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا خیال ہے کہ عیسائیت عاجزوں اور غلاموں کی ایک بغاوت تھی زبردست آقاؤں کے خلاف۔ زندگی میں جب براہِ راست قوت حاصل نہ ہو سکے تو دروغ اور عاجزی بھی ہتھیار بن سکتے ہیں۔ اقدار کو الٹ کر غلاموں نے اپنے حرمان و افلاس کو سب سے بڑی نعمت اور دولت قرار دیا، اور یہ تعلیم دینی شروع کی کہ فقط عاجز، مفلس، بے کس، طمانچے کھانے والے، بیگار میں پکڑے جانے والے بے گھر اور بے زر لوگ، خدا کی بادشاہت میں داخل ہو سکیں گے۔ جاہل کو عالم پر فوقیت ہے، غریب کو امیر پر اور ناتواں کو توانا پر۔ فطرت کا حسن ایک دھوکا ہے اور جسمانی اور مادی زندگی گناہِ آدم کی ابدی سزا ہے۔ نطشے کہتا ہے کہ اس ہتھیار سے یہودیوں نے اہلِ روما کو شکست دی۔ غلام آقاؤں پر غالب آ گئے۔ شیر بکرے بن گئے۔

اخلاق

نطشے کسی ازلی اور ابدی خیر و شر کی مطلق تفریق اور تقسیم کا قائل نہیں۔ وہ پیکارِ حیات اور ارتقا کا ماننے والا ہے۔ زندگی اپنی بقا کے لیے مختلف منزلوں میں خاص خاص چیزوں پر خیر و شر کی مہر لگاتی رہتی ہے۔ ہو سکتا ہے جو عمل ایک حالت میں خیر ہے وہ دوسری حالت میں شر ہو جائے۔ پہلے نتائج پر خیر و شر کا اطلاق ہوتا تھا اس کے بعد یہ الفاظ اعمال پر لگنے لگے جن سے خاص خاص نتائج

سرزد ہوتے تھے۔ اس سے آگے بڑھ کر حرکوں اور نیتوں پر یہی اصطلاحیں عائد ہونے لگیں۔ آخر میں خود انسان نیک یا بد شمار ہونے لگا۔ علم اللسان کا ماہر ہونے کی حیثیت سے نطشے نے لسانیات سے اس کا ثبوت بہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ خیر کا اطلاق پہلے قوت پر ہوتا تھا اور اچھا آدمی قوی آدمی تھا۔ اب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ عاجزوں پر اس کا اطلاق نوع انسان کے انحطاط کا موجب ہے۔

اخلاق دو طرح کے ہیں (۱) آقائی اخلاق (۲) غلامانہ اخلاق۔ صداقت کی تلاش، جرأت، زندگی کو لذت و الم اور سود و زیاں کے پیمانے سے نہ ناپنا، ہر قسم کا اثبات اور حیات افزا فعلیت آقائی اخلاق کے مظاہر ہیں۔ ہر قسم کی بزدلی، رسوم و قیود سے باہر آنے کی کوشش نہ کرنا، عجز، قناعت، توکل، خیرات، حلم، عبرت، غرضیکہ ہر قسم کی انفعالی صورتیں غلامانہ اخلاق میں داخل ہیں۔ بدھمت اور عیسائیت میں غلامانہ اخلاق کی تعلیم دی گئی ہے ہر طریق زندگی اور طرز فکر جس سے قوت پیدا ہو خیر ہے اور اس کے برعکس ہر طریق زندگی یا طرز فکر جو کمزوری سے پیدا ہو اور کمزوری کی طرف لے جائے، شر ہے۔ اعلیٰ انسان کو شکاری ہونا چاہیے۔ سچا عیسائی ایک گھریلو اور پالتو جانور ہے جس میں جوش ٹھنڈا ہو گیا ہے۔ آنسو بہانے والی ہمدردی، ہمدرد کو بھی کمزور کر دیتی ہے اور اس کو بھی جس کی مظلومیت پر آنسو بہائے جائیں۔ خیرات کا دینے والا بھی ذلیل ہوتا ہے اور لینے والا بھی۔ اس سے رفتارِ ارتقا میں خلل اور رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ پیکارِ حیات میں آفرینشِ انواع صالحہ کے لیے انتخاب طبعی صحیح قانون ہے۔ جو کمزور کو بچانا چاہتا ہے وہ عروج آدم کا دشمن ہے۔ نطشے کے نزدیک اب تک نوع انسان نے جو اخلاق پیدا کیا وہ ایک سفید جھوٹ ہے۔ لیکن یہ جھوٹ سفید اور مصلحت آمیز تھا۔ انسان کے اندر جو زندگی

ہے وہ فقط دھوکے سے مغلوب ہو سکتی ہے۔ مذہب اور اخلاق کی دروغ بیانیوں
کے بغیر انسان زندہ ہی رہتا۔ اس نے اپنے آپ کو ایک بلند قسم کی مخلوق
تصور کر لیا اور اس دھوکے میں شدید قوانین کی ماتحتی قبول کر لی۔ مروجہ اخلاق
کی بنیاد زیادہ تر رسم و رواج ہے۔ رسم و رواج کا پابند شخص نیک اور اس
کی خلاف ورزی کرنے والا بد شعار ہوتا ہے۔ بنی بنائی پٹڑیوں پر چلنا آسان
ہوتا ہے اس لیے اکثر انسان محض عادت اور سہولت کی وجہ سے نیک ہوتے
ہیں۔ دوسروں سے الگ ہو کر سوچنا یا عمل کرنا زحمت اور مصیبت کا باعث
ہوتا ہے۔ حقیقت میں کوئی عمل فی نفسہ برا یا اچھا نہیں۔ جماعت یا مملکت
اپنے نفع و ضرر کے لحاظ سے خیر و شر کا فیصلہ کرتی ہے۔ گناہ حقیقت میں
کوئی چیز نہیں۔ ہر چیز معصوم ہے۔ بدی صورت بدل کر نیکی اور نیکی صورت
بدل کر بدی ہو جاتی ہے۔ حکمت شعار انسان ابھی پیدا نہیں ہوا۔ ابھی ارتقا
نے اس کی طرف پہلا قدم اٹھایا ہے۔ ایک زمانہ آئے گا کہ نوعِ انسان کی زندگی
اخلاق و مذہب کی بجائے حکمت پر مبنی ہو گی۔ اس آئندہ ابھرنے والے
آفتاب کی کرنیں ابھی روحِ انسانی کی چوٹیوں پر پڑتی ہیں۔ نیچے وادی میں
گھر اکھر اور اندھیرا ہے۔

مذہب اور فنِ لطیف نے نوعِ انسان کے لیے ماں اور دایہ کا کام
کیا ہے لیکن شباب کو پہنچ کر نہ ماں کی ضرورت رہتی ہے نہ دایہ کی۔

سیاسیات

سیاسیات میں نطشے کا خیال ہے کہ تمام اعلیٰ درجہ کی تہذیب وہاں پیدا
ہوئی ہے جہاں جماعت کے دو طبقے تھے۔ ایک جبری محنت کرنے والا، ایک
آزاد اور اختیاری محنت کرنے والا۔ جنگ کے خلاف یہ بات کہی جا سکتی ہے
کہ اس سے فاتح احمق ہو جاتا ہے اور مفتوح بد اندیش اور حاسد۔ اس کے
موافق یہ کہہ سکتے ہیں کہ تہذیبِ انسانی کے لیے جنگ ایک قسم کی نیند ہے۔

اس نیند سے اٹھنے کے بعد نوعِ انسان زیادہ تازہ دم ہو جاتی ہے۔

اشتراکیین کہتے ہیں کہ ملکیت اور سرمائے کی تقسیم ظلم اور عدمِ انصاف پر مبنی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام تہذیب کی بنیاد ظلم اور غلامی اور مکر و فریب ہے۔ یہ چیزیں تہذیب کے رگ و پے میں سرایت کر چکی ہیں۔ کسی فوری انقلاب سے ان کا علاج نہیں ہو سکتا۔ فقط احساسِ عدل کی تدریجی ترقی سے ان کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

یورپ میں اقوام کی تقسیم آگے چل کر ناپید ہو جائے گی۔ نطشے جمہوریت کا دشمن ہے اور اقبال نے بھی جا بجا اپنی نظموں میں جمہوریت پر نکتہ چینی کی ہے نطشے کو جمہوریت پر یہ اعتراض ہے کہ یہ اعلیٰ درجے کے آزاد افراد کی سرکوبی کا ایک طریقہ ہے۔ اخلاق اور قانون دونوں انسانوں میں مساوات کی بنا پر قائم کیے گئے ہیں اور عیسائیت کی قسم کے دوں ہمت اور سفلہ پرور مذاہب نے بھی یہ دھوکا پھیلایا ہے کہ تمام انسان برابر ہیں۔ یہ ایک صریح فریب ہے جس کی شہادت واقعات سے کسی طرح بھی نہیں مل سکتی۔ ارتقائے حیات میں قدم اعلیٰ افراد کی طرف اٹھتا ہے جو اپنے معاصرین سے جداگانہ نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ مساواتی دین و آئین ایسے افراد کو خطرناک تصور کرتا ہے اور ہر طریقے سے ان کو فنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ترقیِ حیات کبھی جمہور کی رائے سے نہیں ہوئی۔ العوام کالانعام ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے:

از آں کہ پیرویِ خلق گمرہی آرد   نمی رویم براہے کہ کارواں رفتہ است

نطشے ایک ارتقائی مفکر ہے لیکن دوسرے ارتقائی مفکروں سے اس کا نقطۂ نظر کسی قدر الگ ہے۔ ڈارون اور اسپنسر اور ان کے پیرووں نے تنازع للبقا یا پیکارِ حیات کو انواع کی پیکار قرار دیا اور اگر اس کش مکش میں کوئی مقصد ہو تو وہ مقصد یہ ہے کہ ایک نوع بقائے حیات کے لیے دوسروں سے زیادہ قوی اور صالح ہو جائے۔ نطشے جب فوق البشر کا ذکر کرتا ہے تو اس کا

مطمحِ نظر نوع نہیں بلکہ فرد ہے۔ تاریخ اور فطرت کا یہ میلان ہے یا ہونا چاہیے کہ اس میں اعلیٰ درجے کے افراد پیدا ہوں جو آئینِ مساوات کے زیرِ اثر نہ ہوں، حقیقت میں آزاد ہوں مقلد نہ ہوں، صداقت کو ہم ہر قسم کے نفع و ضرر پر مقدم سمجھیں، سود و زیاں اور بیم و رجا سے پیدا شدہ امتیازِ خیر و شر سے ماورا ہوں، جن کا قانون خود اپنے اندر ہو۔ جن کو ہر حیات بخش چیز صحیح اور ہر حیات کش طریقہ ناقابلِ قبول معلوم ہو۔ زندگی کا مدار اگر محض عوام کی رائے پر ہوتا تو انسان دوسرے جانوروں سے بھی پست تر ہو جاتا۔ جہاں برائے نام جمہوریت کا نظام پایا جاتا ہے وہاں بھی حقیقی فیصلے چند قوی افراد ہی کرتے ہیں، اور باقی سب بھیڑ بکریوں کی طرح ان کے پیچھے لگے رہتے ہیں۔ اقوام کے اہم اور نازک حالات میں کبھی جمہوریت سے کام نہیں چل سکتا۔ نطشے کے ہم خیال ہو کر موجودہ دنیا کے تمام بڑے بڑے آمرین اور مصلحین مساواتی جمہوریت کے مخالف ہیں۔ قدیم زمانے میں "جمہوریہ افلاطون" بھی جمہوریت ہی کے خلاف ایک شدید حرب و ضرب تھی۔ افلاطون کے نزدیک وہ جمہوریت جس میں سقراط جیسے انسان کو مخرّبِ اخلاق، اور دشمنِ انسانیت سمجھ کر زہر پلایا جائے، کسی حیثیت سے تعریف کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کی جمہوریت حقیقت میں ادنےٰ درجے کے انسانوں کی ایک سازش ہے جو افراد آزاد کے خلاف کی جاتی ہے۔ اس جمہوریت میں کور چشم اور تیرہ دل استبداد پسند افراد مملکت پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ درجے کے انسان اس میں پیدا نہیں ہو سکتے۔ افلاطون نے اس جمہوریت کے خلاف اس وقت احتجاج کیا جب کہ اس کی قوم اس طرزِ حکومت کی دلدادہ تھی اور اس کو بہترین طرزِ حکومت سمجھتی تھی۔ نطشے نے اس کے خلاف اس وقت جہاد کیا جب کہ تمام مغرب اس کا فریفتہ تھا۔ اقبال نے بھی ہندوستان میں اس کی پوست کندہ حقیقت کو اس زمانے میں پیش کیا جب کہ انگریزی ملوکیت اور انگریزی خیالات

کے زیرِ اثر مشرقی اقوام اس سے مسحور رہو رہی تھیں۔ کارل مارکس اور لینن نے کلیسائی مذہب کو جمہور کے لیے ایک افیون قرار دیا تھا۔ لیکن نطشے کہتا ہے کہ جمہوریت اور اشتراکیت بھی عوام اور اقوامِ غلام کی ایک سازش ہے اور ایک طریقِ حیات ہے جس میں اعلیٰ درجے کے آزاد افراد پیدا نہیں ہو سکتے۔ اقبال اس جمہوری نظام کو سرمایہ داروں کا دامِ تزویر سمجھتا ہے۔ جلال الدین رومی نے عوام کو "ہمرہانِ سست عناصر" قرار دیا ہے اور ان سے دل گرفتگی کا اظہار کیا ہے۔ غالب بھی اسی رنگ کا ایک مفکر شاعر ہے جو عوام کو گدھے سمجھتا ہے اور اپنے ظریفانہ انداز میں کہتا ہے کہ ہیں تو سب گدھے لیکن اس مجمع جہال میں بعض خرِ عیسیٰ ہیں اور بعض خرِ دجال۔ مرزا غالب کا طرزِ بیان اس بارے میں ایسا نادر ہے کہ اگر نطشے کو اس کا علم ہوتا تو وہ یقیناً اس کی داد دیتا۔ اقبال نے بھی اس خیال کے اظہار میں جابجا بہت لطیف پیرائے اختیار کیے ہیں۔ کبھی تو وہ کہتا ہے کہ یہ دیوِ استبدادی ہے جو جمہوری قبا میں رقصاں ہے اور کبھی مساواتی جمہوریت کی بابت یہ فتویٰ دیتا ہے کہ:

از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمے آید

نطشے اور اقبال

"پیامِ مشرق" میں نطشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جتنا کہ "اسرارِ خودی" میں ہے تاہم جابجا ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی تک اقبال نطشے کی تعلیم کے بعض پہلوؤں کو صحیح اور قابلِ تبلیغ سمجھتا ہے۔ مذہبی وجدان کا عام رُخ ذاتِ الٰہی کی طرف رہتا ہے اور مشرق و مغرب کا اسلامی اور غیر اسلامی تصوف بھی خداشناسی اور خدارسی کو اپنا مطمحِ نظر قرار دیتا ہے۔ لیکن خدا سے پہلے آدمی کی تلاش کرنا جو اقبال کی شاعری کا امتیازی عنصر ہے، نطشے اور اقبال میں ایک قدرِ مشترک ہے۔ اسلامی تصوف اس اندازِ تخیل سے ناآشنا نہیں تھا۔

عبد الکریم جیلی کی مشہور تصنیف الانسان الکامل، میں اسی قسم کا فلسفہ مابعد الطبیعاتی اور متصوفانہ رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی اور دیوان میں بہت سے اشعار اسی موضوع کے ملتے ہیں اور قرآن کریم کا مسخّر کائنات آدم بھی ایسے ہی افکار کا سرچشمہ ہے۔ مرورِ ایام سے مسلمانوں میں یہ اندازِ فکر قریباً ناپید ہو گیا تھا کہ یک بیک اقبال نے اس زور سے اس کا اعلان کیا کہ وہ اس کی زبان سے ایک نوزائیدہ اور جدید نظریۂ حیات معلوم ہوتا ہے۔ زمانۂ حال میں نطشے نے اس قدر علوِ آدم پر اپنی نظریں جمائیں کہ وہ خدا سے بالکل بیگانہ ہو گیا۔ نطشے نہ خدا پرست ہے اور نہ دہر پرست، وہ آدم پرست ہے لیکن اس کا آدم وہ آدم نہیں جو اس کے سامنے موجود ہے۔ اس کا آدم ابھی تک کتمِ عدم میں ہے۔ وہ اسے معرضِ وجود میں لانا ارتقائے حیات کا اعلیٰ ترین مقصد سمجھتا ہے۔ نصب العینی آدم کی تلاش نطشے اور اقبال کے ساتھ مخصوص نہیں۔ دیوجانس کلبی کا قصہ مشہور ہے کہ وہ دن میں چراغ لے کر منڈی میں پھر رہا تھا۔ اپنی قوم اسے ایک سنکی حکیم سمجھتی تھی۔ لوگوں نے پوچھا کہ حضرت دن دہاڑے چراغ لے کر کیا ڈھونڈ رہے ہیں؟ کہنے لگا کہ آدمی کو ڈھونڈتا ہوں۔ جب اس سے کہا گیا کہ آدمیوں کا ہجوم نظر نہیں آتا؟ تو اس نے جواب دیا کہ یہ سب ادنیٰ درجے کی مخلوق ہے۔ آدمی ان میں سے ایک بھی نہیں۔ یہی 'شیخ' دیوجانس ہیں جن کا فلسفہ اس قصے کے پیرائے میں مولانا روم نے ان اشعار میں لکھا ہے جو اقبال کو اس قدر پسند تھے کہ انھیں اپنی کتاب کے سرورق پر درج کیا ہے:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر — کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت — شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما — گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اس امر میں اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی مفکرین، خصوصاً جلال الدین رومی

سے ملے ہوئے ہیں اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے ہاں خدا بھی موجود ہے اور نطشے کے نزدیک خود اسی کے الفاظ میں "خدا کا انتقال ہو چکا ہے"، اور جب تک انسان اس مردے کو پوجتا رہے گا وہ اپنی حقیقت سے ناآشنا رہے گا اور ارتقا میں آگے کی طرف قدم نہیں اٹھا سکے گا۔ اقبال کے لیے ناممکن تھا کہ نطشے کی طرح خدا کا منکر ہو جائے لیکن اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اقبال نے جا بجا دوسری ہستیوں سے جو آدم کا مقابلہ کیا ہے اس میں مختلف لطیف اور ظریفانہ پیرایوں میں آدم کو ترجیح دی ہے۔ اقبال جہاں خدا سے بھی آدم کا مقابلہ کرتا ہے تو خدا کی خدائی پر بھی ایک چوٹ کر جاتا ہے:

نوائے عشق را ساز است آدم کشاید راز و خود راز است آدم
جہاں او آفرید ایں خوب تر ساخت مگر با ایزد انباز است آدم

خدائی اہتمام خشک و تر ہے خداوندا خدائی دردِ سر ہے
مگر یہ بندگی استغفر اللہ یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے

"تو شب آفریدی چراغ آفریدم" والی نظم میں بھی انسان کو خدا کی تخلیق و تکوین پر اضافہ کرنے والا قرار دیا ہے۔ خدا کے تصور کے متعلق ایک خیال اسلامی اور مغربی آزادہ رو مفکرین میں ملتا ہے کہ انسان نے خدا کو اپنی صورت پر تراشا ہے اور انسان اپنا ہر معبود اپنی ہی صورت پر تراشتا ہے۔ انجیل میں لکھا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر خلق کیا۔ یہی خیال اسلامیت میں بھی ملتا ہے کہ خلق الانسان علیٰ صورتہٖ۔ اس کو ایک اسلامی شاعر نے الٹ دیا اور اس رنگ میں بیان کیا کہ معبود انسان سے کہہ رہا ہے کہ:

مرا بر صورت خویش آفریدی برون از خویشتن آخر چہ دیدی

اسی قبیل کا یہ مشہور فقرہ غالباً والٹیر کا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت

بنایا اور انسان نے اس احسان کے بدلے میں یہ کیا کہ خدا کو اپنی صورت پر ڈھال لیا۔ پیامِ مشرق میں اسی مضمون کا ایک قطعہ ہے:

تراشیدم صنم برصورتِ خویش   بشکلِ خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است   بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

اقبال نطشے کی طرح خدا کا انکار تو نہیں کرتا لیکن خدا کے ساتھ بے تکلفیاں اور بعض اوقات شوخیاں بہت برتتا ہے۔ اقبال کی مشہور اردو نظم "شکوہ" اسی قسم کی شوخیوں کا نتیجہ ہے۔ جلال الدین رومی میں جہاں اس قسم کے اشعار ملتے ہیں وہ بھی اقبال کو اس درجہ پسند ہیں کہ بعض اوقات بغیر مانگے کے لے کر اپنا لیے ہیں۔ مولانا روم کا ایک مشہور شعر ہے:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند   فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اس مصرع میں ادا کیا ہے کہ:

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

یہ سرقہ نہیں ہے اور محض مضمون اڑا لے جانے کا قصہ نہیں ہے۔ اس سے اقبال و رومی کی طبیعتوں کی ہم رنگی پائی جاتی ہے۔ خدا کی محبت، خدا تک رسائی، خدا کی عبادت، یہ تمام مضامین مذہب اور فلسفۂ مذہب کے عام اور قدیم مضامین ہیں لیکن انسانوں کو یہ تعلیم دینا کہ پیغمبروں اور فرشتوں اور خود خدا کا شکار کرو ایک انوکھا نقطۂ نظر ہے۔ رومی، نطشے اور اقبال تینوں کی جرأت اس بارے میں حیرت انگیز ہے۔ یہ شاعرانہ اور صوفیانہ تعلّی اور طامات بافی سے بالکل الگ چیز ہے۔ اس مضمون کو کہ انسان کی زندگی کا یہ مقصد ہونا چاہیے کہ انسان خدا کو تلاش کرے، اقبال نے الٹ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان پہلے اپنی تلاش کرے اس کے لیے یہ راستہ زیادہ صحیح ہے کیونکہ "خدا ہم در تلاشِ آدمی ہست"۔ اکثر مذاہب کی یہ تعلیم تھی کہ انسان تقدیر کی نوشت کرم کی کڑیوں سے پابزنجیر ہے۔ لیکن رومی اور اقبال

دونوں نے تقدیر کے مفہوم کی نئی تعبیر کی ہے۔ ان دونوں کے نزدیک روحِ انسانی خود اپنی تقدیر کی معمار ہو سکتی ہے۔ مومن خود تقدیرِ الٰہی ہے۔ جب وہ خود بدل جاتا ہے تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ مولانا روم نے قد جف القلم کی ایک بلیغ تفسیر کی ہے۔ "تقدیر کا قلم خشک ہو چکا ہے، جو مقدر تھا مقرر ہو چکا ہے اور اس میں کوئی کاٹ چھانٹ یا اضافہ نہیں ہو سکتا" اس سے عام طور پر یہ مراد لی جاتی ہے کہ ہر شخص کے اعمال پہلے ہی سے مقرر ہیں، جو خیر و شر انسان سے سرزد ہوتا ہے وہ خدا ہی کی مرضی سے ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے انسان کے اعمال سزا و جزا کے مستوجب ہیں۔ اس اندازِ فکر سے نہ صرف منطقی تناقض واقع ہوتا ہے بلکہ اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے۔ بغیر اختیارِ حقیقی کے اخلاقی ذمہ داری ایک مہمل چیز ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ جس کو تقدیر کہتے ہیں وہ حقیقت میں قوانینِ حیات کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ قانون، قانون نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تبدیلی اور تلوّن سے مبرّا نہ ہو۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ تقدیر کا اٹل ہونا صحیح ہے۔ سنتہ اللہ میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ لیکن سنتہ اللہ یہ ہے کہ اگر تم چوری کرو گے تو تم پر اور جماعت پر فلاں فلاں نتائج مترتب ہوں گے، سچ بولو گے تو فلاں فلاں قسم کی صلاح و فلاح اس کا نتیجہ ہو گی۔ خدا نہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر اس سے چوری کراتا ہے اور نہ کسی کی زبان کو ہلا کر اس سے سچ یا جھوٹ بلواتا ہے۔ عمل اختیار سے صرزد ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نتائج تقدیری یعنی آئینی ہیں جو فطرت الفس و آفاق میں غیر متبدل ہیں۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنے نفوس میں تغیر پیدا نہ کرے۔ خدا نے یہاں اپنے عمل کو اقوام کے اختیاری عمل پر مشروط قرار دیا ہے اور اس طرح ایک اٹل قانونِ حیات بیان کیا ہے جو ارادوں کو آزاد چھوڑنے کے باوجود

تقدیر مبرم کی طرح کام کرتا ہے۔ اقبال کے ہاں جا بجا اس مضمون کے اشعار ملتے ہیں اور فلسفۂ اسلام پر اپنے مدراس والے لیکچروں میں بھی اقبال نے اس مفہوم پر استدلال کیا ہے:

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر تہ ایں گنبد گرداں رہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب کہ چوں پا وا کنی جولانگہے ہست

اقبال ایک نئے آدم کی تعمیر ممکن سمجھتا ہے جو اپنے لیے نیا جہاں اور نئی تقدیر پیدا کر لے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تو بدل جائے تو یہ عجب نہیں ہے کہ یہ چارسو بھی بدل جائے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کے لامتناہی ارتقا کا کوئی پہلے سے بنا بنایا نقشہ کسی لوح پر محفوظ نہیں ہے۔ زندگی جیسے جیسے تخلیقی حیثیت سے آگے بڑھتی ہے وہ اپنی تقدیر خود ڈھالتی ہے:

تو می گوئی کہ آدم خاک زاد است اسیرِ عالم کون و فساد است
ولے فطرت ز اعجازے کہ دارد بنائے بحرِ بر جوشے نہاد است

زندگی طائرِ بام ہے، طائرِ زیرِ دام نہیں۔ انقلابِ صبح و شام گردشِ ایام میں بھی ہے اور نفوس میں بھی۔ سوہانِ قضا اور فسانِ تقدیر سے شمشیرِ حیات تیز ہو کر اپنا راستہ خود کاٹتی جاتی ہے۔ مذہب کے علاوہ فلسفے سے بھی اقبال کو یہ شکایت ہے کہ وہ عقل پرستی سے ہٹ کر ابھی خود پرستی تک نہیں پہنچا۔ فلسفہ بھی تقلیدی مذہب کی طرح مجبور و غیور نہیں۔ حکما نے بہت کچھ توہم شکنی کی لیکن ابھی تک قوتِ عشق سے قوتِ تکوین پیدا کرنے والے خودشناس آدم تک نہیں پہنچے، ابھی تک سومناتِ ہست و بود میں بت پرستی کر رہے ہیں۔ خدا، فرشتوں اور دیوتاؤں پر وہ اپنی کمند کہاں پھینک سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ "ہنوز آدم بہ فتراکے نہ بستند۔"

جو شخص عام معنوں میں تقدیر کا قائل نہیں وہ بھلا تقدیر کا کہاں پرستار ہو سکتا ہے۔ جو شخص خدا سے اپنے آپ کو آزاد کرنا چاہتا ہے وہ بندوں کے

نقشِ قدم کی پوجا کہاں کرے گا۔ اقبال تقلید کا اس قدر دشمن ہے کہ آزادی سے گناہ کرنے کو تقلیدی نیکی سے بہتر سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ:

چو از دستِ تو کار نادر آید　　　گناہے ہم اگر باشد ثواب است

اسی انداز کے مضامین نطشے اور رومی دونوں میں بکثرت ملتے ہیں۔ اس مضمون پر اقبال سے گفتگو ہوئی۔ میں نے عرض کیا کہ مثنوی مولانا روم میں ایک عجیب و غریب مصرع ہے۔ مولانا نے سکون و جمود کا مقابلہ فعلیت سے کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "کوششِ بیہودہ بہ از خفتگی" یہ مصرع سن کر اقبال کا چہرہ روشن ہو گیا اور اس کی خوب داد دی۔ اقبال نے اپنی ابتدائی نظموں میں تقلید کو خودکشی قرار دیا ہے۔ اس کے بعد اس نے بار بار تمام عمر اس مضمون کی طرف عود کیا:

تا کجا طوفِ چراغِ محفلے
از خودی شمعِ جہاں افروز کرِ

؂

تا کجا طوریہ دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

"پیامِ مشرق" میں ایک رباعی ہے:

اگر آگاہی از کیف و کمِ خویش　　　یے تعمیر کن از شبنمِ خویش
دلا دریوزۂ مہتاب تا کے؟　　　شبِ خود را برافروز از دمِ خویش

خودی کا پیغمبر بھلا تقلید کو کیسے گوارا کر سکتا ہے۔ کسی کے بتانے پر وہ خدا کا بھی قائل ہونا نہیں چاہتا۔ وہ ایسے مردِ آزاد کا متلاشی ہے جو نورِ خودی سے خدا کو دیکھے۔ جو انسان کو ضمیرِ کن فکاں سمجھتا ہے وہی اس جرأت سے کہہ سکتا ہے کہ:

قدم بے باک تر نہ در رہِ زیست　　　بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

زمین ہمارا ہی میخانہ ہے، فلک ہماری ہی گردشِ پیمانہ ہے اور جہاں ہمارا ہی دیباچۂ افسانہ ہے۔ جس ہستی کا جوہر تخلیق ہے، تقلید اس کے لیے موت کے مرادف ہے۔ جب کسی فرد یا قوم میں قوتِ تخلیق کی کمی واقع ہوتی ہے اور

قوائے حیات کمزور پڑ جاتے ہیں تو وہ آسان سمجھ کر تقلید کو اختیار کر لیتی ہے۔ جہاں تقلید کی پرستاری ہے وہاں سمجھنا چاہیے کہ زندگی شبستانِ عدم میں جا کر سو گئی ہے۔ اس مضمون میں اقبال نے کسی قدر برگساں کی بھی ہم نوائی کی ہے جس کے فلسفے کا لب لباب یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تخلیق ہے اور زندگی کے جن پہلوؤں میں تقلید اور ثبات نظر آتا ہے وہاں زندگی ایک موجِ بیتاب نہیں رہی بلکہ مادہ اور جسم اور ریاضیات ہو گئی ہے۔ مادے اور جسم کی حرکتیں ایک ہی آئین میں پابہ زنجیر ہو جاتی ہیں اور ریاضیات کی طرح ان میں جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل مضمون برگساں ہی کی زبان میں بیان ہوا ہے:

بجانِ من کہ جاں نقشِ تن انگیخت ہوائے جلوہ ایں گِل را دوروکرد
ہزاراں جلوہ دارد جانِ بے تاب بدن گردد چو با یک شیوہ خوکرد

اقبال کے ہاں اکثر جگہ خودی کی تقویت کا مضمون تقلید سے گریز کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔ تمام اکابر مصلحین نوعِ انسان کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ مقلد نہیں تھے، وہ آزادی سے نئی راہیں پیدا کرتے رہے۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ پیرووں نے ان کی حریت آفریدہ تعلیم کو تقلید کا حصن حصین بنا لیا۔ پیغمبروں کے رستے پر چلنے والا حقیقت میں وہ شخص ہے جو تقلید شکن ہے۔ اکثر افراد و اقوام کا یہ حال ہوتا ہے کہ وہ اپنے حقیقی یا موہوم ماضی سے ایسے پابہ زنجیر ہوتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ ان پر بند ہو جاتا ہے۔ اور وہ لکیر کے فقیر ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ایسی قومیں جب استبداد کے شکنجوں میں جکڑی جاتی ہیں تو ان کے نام نہاد مصلح اپنی ذلت اور پستی کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ لوگوں میں آزادہ روی پیدا ہو گئی ہے اور تقلید کا جذبہ کمزور پڑ گیا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ جب تک گری ہوئی قومیں اپنے ماضی سے جکڑی رہتی ہیں ان کے لیے نئی زندگی پیدا کرنا دشوار

بلکہ محال ہوتا ہے۔ اس مضمون کو اقبال نے بڑی آزادی سے بیان کیا ہے:

چہ خوش بودے اگر مردِ نکوے ۔۔۔ ز بندِ پاستاں آزاد رفتے
اگر تقلید بودے شیوۂ خوب ۔۔۔ پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

"پیامِ مشرق" میں اقبال نے دو تین جگہ نطشے پر کچھ اشعار لکھے ہیں۔ ایک نظم شوپن ہائر اور نطشے پر ہے جس میں دونوں کے فلسفوں کا مقابلہ ایک تمثیل سے کیا ہے۔ شوپن ہائر کا فلسفہ، فلسفۂ یاس ہے۔ بعض فلسفوں اور بعض مذہبوں میں زندگی کے متعلق قنوط کا رنگ غالب رہا ہے لیکن شوپن ہائر کے فلسفے میں قنوطیت کی اساس ایسی استوار کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ ایک مستقل نظریۂ حیات بن گئی۔ شوپن ہائر کے نزدیک زندگی کے تمام مظاہر ایک عالمگیر کورانہ ارادے کی پیداوار ہیں۔ ایک تاریک اور بے مقصد ارادۂ حیات ہر طرح وجود پذیر ہونے میں کوشاں ہے۔ رنج اور مصیبت، دکھ اور درد اس کی لازمی پیداوار ہیں۔ چونکہ ایک اندھا ارادہ زندگی کی اصل ہے اس لیے اس کا کوئی علاج ممکن نہیں۔ تہذیب اور علم کی ترقی سے بجائے صلاح و فلاح کی ترقی کے دکھ کی ترقی ہوتی ہے۔ تنازع للبقا زندگی کی نفسا نفسی ہے۔ جو شجر اور حجر، حیوان اور انسان سب کے لیے بے تابی کا باعث ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں پیکار اور رنج و محن کا بازار گرم ہے۔ شوپن ہائر کا خیال تھا کہ بدھ مت اور ویدانت کی بھی یہی تعلیم ہے۔ فرار عن الحیات، زندگی کی کش مکش سے نکل جانا سب سے اعلیٰ اور صحیح مقصد ہے۔

نطشے اور شوپن ہائر کے فلسفوں میں بعض اہم اساسی نظریات مشترک پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک ارادۂ حیات زندگی کی اصل ہے۔ لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ شوپن ہائر کے نزدیک زندگی محض زندہ رہنے کی کوشش ہے، اور ہر وجود محض اپنی بقا کے لیے ساعی اور دوسروں کے لیے برسرِ پیکار ہے۔ نطشے نے اس میں یہ ترمیم کی کہ زندگی محض بقا کی کوشش نہیں بلکہ حصولِ قوت

کی کوشش ہے۔ ہر کوشش کسی نہ کسی رنگ میں اضافۂ قوت کی جد وجہد ہے۔ زندگی اس لحاظ سے بے مقصد نہیں کیونکہ حصولِ قوت اس کا مطمحِ نظر ہے۔ اس کو دکھ اور سکھ کے پیمانے سے نہیں ناپنا چاہیے۔ قوت اور کمزوری کے سود و زیاں کے علاوہ باقی سب قسم کے سود و زیاں اور نفع و ضرر بے معنی ہیں۔ زندگی کی مشکلات کا حل اس سے فرار نہیں بلکہ اپنی قوتوں میں اضافہ کرنا ہے۔ ہر رکاوٹ ایک دعوتِ عمل ہے۔ زندگی سے بھاگنے کے بجائے اس میں ھل من مزید کا اصول کارفرما ہونا چاہیے۔ زندگی اب تک ارتقا کے جو مدارج طے کر چکی ہے اس سے آگے لاتعداد ہی مدارج اور بھی ممکن ہیں۔ اخلاقِ کہن اور ادیانِ کہن کا پیدا کیا ہوا توہم پرست اور لذت پرست اور غیر پرست انسان محض ایک پل ہے جس پر سے گزر کر فوق الانسان کی طرف بڑھنا لازمی ہے۔ زندگی پر آنسو بہانے والوں کے بجائے بہادر اور دلیر انسان پیدا ہونے چاہئیں جو موجودہ انسانوں کی طرح سست عناصر نہ ہوں۔ نفیِ حیات کے تمام مذاہب اور فلسفے غلط ہیں۔ فقط وہی نظریۂ حیات صحیح ہے جس میں اثباتِ حیات اور ذوقِ نمو ہے۔ قنوط زندگی کی ایک بیماری ہے۔ صحیح عناصر کا انسان پیکارِ حیات سے خوش رہتا ہے اور سیلابِ کوہسار کی طرح رکاوٹوں پر رقص کرتا ہوا اچھلتا ہے۔ شوپن ہائر اور نطشے کے نظریاتِ حیات کے اس تفاوت کو اقبال نے اس نظم میں ادا کیا ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے:

مرغے ز آشیانہ بہ سیرِ چمن پرید   خارے ز شاخِ گل بہ تنِ نازکش خلید

ایک مرغ اپنے گھونسلے سے سیرِ بوستاں کے لیے اڑا، پھول سے لذت اندوز ہونا چاہتا تھا لیکن ایک کانٹا اس کے نازک بدن میں چبھ گیا۔ وہ نہ صرف اپنے درد سے کراہا بلکہ چمن روزگار کی فطرت کو برا کہنے لگا۔ گل کو وہمی اور خار کو حقیقی سمجھنے لگا۔ اس کو ذکی الحس ہونے کی وجہ سے تمام مرغانِ چمن کا درد محسوس ہونے لگا۔ لالے کے اندر اس کو کسی بے گناہ کے خون کا داغ دکھائی

دینے لگا۔ گل کو چاک پیراہن اور عندلیب کو نوحہ گر سمجھا۔ بہار کو سیمیا اور جوئے آب کو سراب تصور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ اس تمام چمن کی اساس فریب اور رنج و محن پر ہے۔ اس درد جانکاہ سے اس نے ایسا نالہ کیا کہ اس کی نوا خون بن کر اس کی آنکھوں سے ٹپک پڑی۔ حسن اتفاق سے ایک ہدہد نے اس کی آہ و بکا کو سنا، اس کو رحم آیا اور اس کا کانٹا اپنی منقار سے نکال دیا اور اس کو نصیحت کی کہ آہ و نالہ نہیں کرنا چاہیے۔ زندگی کی اصل بد نہیں لیکن اس کی فطرت یہ ہے کہ اس میں گوہر سود جیب زیاں کے اندر رہتا ہے۔ گل اپنے شگافِ سینہ سے زرِ ناب پیدا کرتا ہے۔ درد آشنا ہونا ہی درد کا علاج ہے۔ اگر تو کانٹوں کا خوگر ہو جائے تو خود سراپا چمن بن جائے۔

"پیامِ مشرق" میں ایک نظم نطشے پر ہے جس کے نیچے اقبال نے ایک فٹ نوٹ بھی دیا ہے جو حسبِ ذیل ہے:

"نطشے نے مسیح کے فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے، گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ قلب او مومن دماغش کافر است۔ نبی کریم صلعم نے اس قسم کا جملہ امیہ ابن الصلت عرب شاعر کی نسبت فرمایا تھا، آمن لسانہ وکفر قلبہ۔"

یہ فقط چار اشعار کی ایک چھوٹی سی نظم ہے لیکن اس میں ہر شعر نطشے کے فلسفے کے کسی ایک پہلو کا صحیح آئینہ ہے۔ اس کے علاوہ ان اشعار میں اقبال نے اپنا زاویۂ نگاہ نطشے کی تعلیم کی نسبت بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے، اور ضمناً یہ بھی بتا دیا ہے کہ اسلام کی تعلیم سے اس کی تعلیم کو کس قسم کا تعلق ہے:

گر نوا خواہی ز پیشِ او گریز در نئے کلکش غریوِ تندر است

نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد دستش از خونِ چلیپا احمر است

آنکہ بر طرحِ حرم بت خانہ ساخت قلبِ او مومن دماغش کافر است

خویش را در نارِ آں نمرود سوخت
زانکہ بستانِ خلیل از آذر است

اس کی آواز ایک کڑکا اور ایک گرج ہے۔ شیریں نوا کے طالب کو اس سے گریز کرنا چاہیے۔ اس کی صریرِ قلم تلوار کی جھنکار ہے۔ عیسائیت کے خون سے اس کے ہاتھ رنگے ہوئے ہیں۔ اس نے اپنا بت خانہ اسلام کی بنیادوں پر قائم کیا۔ اس کا دل مومن ہے اور دماغ کافر۔ تو اس نمرود کی آگ میں بے دھڑک داخل ہو جا۔ اگر تجھ میں ایمانِ خلیل ہے تو تو جلے گا نہیں بلکہ یہی آگ تیرے لیے بوستان بن جائے گی۔

یہ اشعار کسی قدر مزید تشریح کے طالب ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نطشے نے مسیحیت پر جو حملہ کیا اس کی بنا کیا تھی؟ آزاد خیال لوگوں نے، سائنسدانوں نے، عقلیت کے پرستاروں نے، دہریوں اور ملحدوں نے، نطشے سے قبل اور نطشے کے بعد، عیسائیت پر کئی طرف سے حملے کیے ہیں لیکن نطشے نے جس پہلو سے حملہ کیا ہے اور جس جرأت سے حملہ کیا ہے اس کی نظیر نہیں ملتی۔ کسی نے کلیسا کے استبداد اور حریت پر حملہ کیا، کسی نے معجزات اور کرامات پر۔ کسی نے مسیح کی پیدائش اور موت کے افسانوں کو جھٹلایا۔ لیکن مسیحیت کے خلاف اور اس کے نظریۂ حیات کو کسی نے اس طرح انسانیت اور ارتقا کا دشمن قرار نہیں دیا جس طرح کہ نطشے نے۔ وہ مسیحیت کو غلاموں کی ایک بغاوت قرار دیتا ہے جس نے شجاعانہ اور آقایانہ اخلاق کی تمام اقدار کو تہ و بالا کر دیا، یونان اور روما کی تہذیب کے بہترین عناصر اس سے تباہ ہو گئے اور ارتقائے حیات میں ایک بہت بڑی رکاوٹ پیدا ہو گئی۔ تمام انسان مساوی ہیں، تمام انسان گناہگار پیدا ہوتے ہیں، عقل اور علم کے مقابلے میں جہالت خدا کو زیادہ پسند ہے، غلام آقا سے بہتر ہے، جنت مفلسوں، ناداروں اور کمزوروں کے لیے ہے۔ قوت گناہ ہے اور عجز سب سے بڑی نیکی، یہ جسم،

یہ مادہ اور یہ دنیا ذلیل ہے اور بعد میں آنے والی دنیا اصل ہے۔ نطشے کے نزدیک اس قسم کی تعلیم غلاموں ہی میں پیدا ہو سکتی ہے اور غلاموں ہی کے لیے موزوں ہو سکتی ہے اور غلام اس کو سمجھ سکتے اور اس کی داد دے سکتے ہیں۔ جب تک انسان اس تعلیم کو بیخ و بن سے نہ اکھاڑ دے وہ جسمانی اور روحانی موت میں سے نہیں نکل سکتا۔ نطشے کا یہ حملہ مسیحیت پر اسی زاویۂ نگاہ سے کیا گیا ہے جس زاویۂ نگاہ سے اسلام نے مسیحیت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا۔ "لا رھبانیۃ فی الاسلام" اسی نقطۂ نظر کے خلاف جہاد کا اعلان تھا۔ نطشے نے مذاہب کی جو تقسیم کی ہے کہ مذاہب فقط دو قسم کے ہیں، اثبات حیات کے مذاہب اور نفیٔ حیات کے مذاہب یا خود نطشے کے الفاظ میں، زندگی کو 'ہاں' کہنے والے اور زندگی کو 'نہیں' کہنے والے۔ اس تقسیم میں بدھ مت اور مسیحیت زندگی کو 'نہیں' کہنے والوں میں ہیں اور اسلام زندگی کو 'ہاں' کہنے والوں میں۔ نطشے کسی مذہبی تعلیم سے اس حقیقت تک نہیں پہنچا۔ وہ مذہب سے بیزار ہے اور مذاہب کے خدا سے بھی بیزار اور اس کا منکر۔ باوجود اس کے اس کی نظر فطرت حیات کے متعلق ایسی صحیح ہے کہ بقول اقبال وہ کافرانہ انداز سے اسلام کے زاویۂ نگاہ پر آ گیا ہے۔ اقبال کو نطشے کی تعلیم کا وہی پہلو پسند ہے جو اسلام کی تعلیم کا ایک امتیازی عنصر ہے۔ اسلام کے اس پہلو سے متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال نے نطشے کا اثر قبول کیا۔ اسلام نے جہاد کو ایمان کا ثبوت قرار دیا اور کہا کہ جہاد ہی اس امت کی رہبانیت ہے۔ زندگی باوجود اس کی کلفت اور کشاکش کے اسلام کے نزدیک ایک نعمت ہے جس میں قوت اور جمال پیدا کرنا ہر مومن کا فریضہ ہے۔ اسلام نے فطرت کو صحیح سمجھا اور اپنے آپ کو عین فطرت قرار دیا اور کہا کہ انسان اسی فطرت پر خلق کیا گیا ہے۔ ارتقائے حیات، علوِ آدم، تسخیرِ فطرت، احترام حیات، جسم اور مادے

گورہ جانبیت کا معاون سمجھنا ، حصولِ قوت کی کوشش ، یہ تمام چیزیں اسلام اور نطشے کی تعلیم میں بہت حد تک مشترک ہیں گو اندازِ بیان بہت مختلف ہے ۔ اسلام ان تمام نظریوں کو توحید کے عقیدے کے ساتھ وابستہ کرتا ہے اور انہیں اسی عقیدے کے مشتقات کے طور پر پیش کرتا ہے ۔ نطشے نہ خدا سے شروع کرتا ہے اور نہ خدا پر ختم کرتا ہے ۔ اس کی نظر فقط فطرت اور انسان کے ممکنات تک محدود ہے لیکن جہاں تک اس کی نظر جاتی ہے وہاں تک صحیح ہے ۔ اقبال کو نطشے کا کفر بھی بہت ناگوار نہیں ہے ۔ سست مومن سے جری کافر بہتر ہے ۔ کسی صوفی شاعر کا ایک مشہور شعر ہے جو نطشے کی آواز معلوم ہوتا ہے :

خود را نہ پرستیدہ عرفاں چہ شناسی — کافر نہ شدی لذتِ ایماں چہ شناسی

اقبال کو نطشے کی ظلمات کفر چشمۂ حیات کی طرف سے جانے والی تاریکی معلوم ہوتی ہے ۔ اس کے قلب کا مومن ہونا اقبال کے لیے ایسا دلکش ہے کہ اس کے دماغ کے کافر ہونے سے وہ نہیں گھبراتا ۔ اقبال کے فلسفے میں اصل چیز دل ہے ، دماغ نہیں ۔ روحِ حیات عشق ہے ، عقل و استدلال نہیں اور عشق کا کام آزادی اور تخلیق اور علو درجات ، تسخیر کائنات اور ارتقائے لامتناہی ہے ۔ یہ سب چیزیں نطشے کے افکارِ پریشاں میں بڑی کثرت سے ملتی ہیں ۔ اقبال کے نزدیک نطشے ایک دیوانہ ہے جو شیشہ گروں کی کارگاہ میں لٹھ لے کر گھس گیا ہے اور تمام سامانِ فریب کو اس نے چکنا چور کر ڈالا ہے ۔ اگر اس کا لٹھ کچھ مقدس ظروف پر بھی پڑ گیا تو قابلِ معافی ہے ۔

"جاوید نامہ" میں اقبال مولانا روم کی رہبری میں جب "آں سوئے افلاک" پہنچ گیا تو ایک مقام پر نطشے سے بھی ملاقات ہوئی ۔ اقبال ، رومی اور نطشے کا عالمِ خیال میں ایک مقام پر جمع ہونا خود اقبال کی نفسی ترکیب پر

روشنی ڈالتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تینوں "آں سوئے افلاک" نہیں بلکہ ایں سوئے افلاک خود اقبال کے دل کے اندر جمع ہیں۔ لیکن خود دل کی حقیقت اگر آں سوئے افلاک ہے تو یہ مقام ملاقات بالکل صحیح ہے۔ کسی کا ایک بڑا بلیغ شعر ہے:

دل منزلِ خود آں طرف ارض و سما داشت
وہم است ترا ایں کہ بہ پہلوئے تو جا داشت

اقبال نے نطشے سے متاثر ہو کر بہت سے اشعار لکھے ہیں، اور خود نطشے پر بھی کئی نظمیں لکھی ہیں اور ان میں اس کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے لیکن اس نظم میں اس نے نطشے کے متعلق ایک انوکھا پہلو اختیار کیا ہے جو فقط وہی شخص اختیار کر سکتا ہے جو اسلامی تصوف، اس کی نفسیات اور اس کی تاریخ سے آشنا ہو۔ نطشے اپنی عمر کے آخری حصے میں دیوانہ ہو گیا تھا آج تک سوانح نگاروں اور نقادوں میں یہ بحث چلی جاتی ہے کہ آیا دیوانگی کے بالکل ظاہر اور نمایاں ہو جانے سے قبل بھی وہ نیم دیوانہ تھا یا نہیں۔ اس کی تصانیف میں جو بے ربطی اور تناقض اور کیفیات کے انقلاب پائے جاتے ہیں ان کو اسی امر پر محمول کیا جاتا ہے کہ ہر وقت اس کے ہوش ٹھکانے نہیں ہوتے تھے۔ وہ مسلسل اور منظم انداز سے سوچ نہیں سکتا تھا۔ اس کا تخیل دیوانگی کی وجہ سے بے عنان ہو جاتا تھا اور اس کے جذبۂ حیات کی وہی کیفیت تھی جس کو غالب نے اس مصرعے میں بیان کیا ہے۔ شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے۔ اقبال نے اسلامی تصوف کی نفسیات کے ماتحت نطشے کے متعلق یہ نظریہ قائم کیا کہ وہ مجذوب تھا، مجنون نہیں تھا۔ مجذوب اور مجنون کی یہ تفریق مغرب کی نفسیات اور طب میں موجود نہیں۔ اقبال نے نطشے کی کیفیت نفسی کو مجذوبیت کے ماتحت بڑے پیرایوں میں بیان کیا ہے۔ وہ اس کو "علاج بے دار و رسن" کہتا ہے۔ منصور نے بھی حق کو انائے انسانی میں ضم کر دیا تھا اس کے زمانے کے

ملّاؤں اور فقیہوں نے اس کو کافر قرار دے کر مصلوب کر دیا۔ لیکن جب تصوف کی چاشنی عالمِ اسلام میں ہو گئی اور ہر ملّا اور عالم کو صوفی بننے یا صوفی کہلانے کا شوق ہوا تو منصور کا درجہ اس قدر بلند ہوا کہ تصوف اور متصوفانہ شاعری میں وہ بلندیِ نظر، حقیقتِ عرفان اور اتصالِ الی الحق کی مثال بن گیا۔ اقبال کے نزدیک نطشے کا حق کو انسانِ کامل یا فوق الانسان کا مرادف قرار دینا بھی حلاج ہی کی قسم کی بات تھی لیکن اندازِ گفتار میں فرق تھا:

بازایں حلاج بے دار و رسن   نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہن
حرفِ او بے باک و افکارش عظیم   غربیاں از تیغِ گفتارش دو نیم

اقبال کو اس کا افسوس ہے کہ عشق و مستی سے بے نصیب عاقلانِ فرنگ نے اس کی نبض طبیب کے ہاتھ میں دے دی۔ اس کا علاج ابن سینا سے نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے لیے کسی مرشدِ کامل اور مردِ راہ داں کی ضرورت تھی جس کے ظہور کے لیے مغرب کی عقلیت کی سرزمین موزوں نہیں۔ اس کے جوشِ حیات کو صحیح راستہ نہ مل سکا اس لیے اس نے ایک زلزلہ اور سیلاب کی صورت اختیار کر لی۔ اس کی شراب اپنی تیزی کی وجہ سے مینا گداز ہو گئی۔ اس کا نغمہ اس کے تارِ چنگ سے افزوں ہو گیا۔ اس کے سوز نے ساز کو توڑ ڈالا:

عاشقے در آہِ خود گم گشتۂ   صادقے در راہِ خود گم گشتۂ
مستیِ او ہر زجاجے را شکست   از خدا ببرید و ہم از خود گسست

وہ جلال و جمال، قاہری اور دلبری کا اختلاط چاہتا تھا۔ صحیح ترکیب امتزاج سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے قاہری دلبری پر اور جلال جمال پر غالب آ گیا۔ سالکِ راہ شناس نہ ہونے کی وجہ سے وہ راستہ بھول گیا۔ پہلے وہ خدا سے منقطع ہوا، اس کے بعد اپنے آپ سے بھی رشتہ ٹوٹ گیا۔ جو کیفیت معراجِ قلب سے پیدا ہوتی ہے اس کو وہ آب و گل کے ارتقا میں تلاش کرتا تھا۔ جہاں تک نفیِ ماسوا کا تعلق ہے وہ صحیح راستے پر تھا لیکن استحکامِ خودی میں

لا سے الّا کی طرف قدم نہ اٹھا سکا۔ نفی میں گم ہو گیا، اثبات تک نہیں پہنچ سکا۔ وہ تجلی سے ہم کنار تھا لیکن بے خبر تھا۔ موسیٰ کی طرح وہ بھی طالبِ دیدار تھا لیکن دیدارِ الٰہی کی طلب سے ادھر ادھر دیدارِ آدم کی طلب میں رہ گیا۔ اگر شیخ احمد سرہندی کی قسم کا مرشد، روح کے احوال و مقامات سے واقف اس کو مل جاتا تو وہ رویتِ الٰہی تک اس کو لے جاتا لیکن افسوس کہ وہ اپنی عقل ہی کے بھنور میں چکر کھاتا رہا۔ اس نظم میں اقبال نے نطشے کے متعلق افسوس کیا ہے کہ وہ مرشد کامل نہ مل سکنے کی وجہ سے سالک ہونے کی بجائے مجذوب ہو گیا۔ کاش کہ اس کو کوئی ایسا مرشد مل جاتا:

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں ۔۔۔ تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

اس شعر پر اقبال نے ایک نوٹ لکھا ہے "جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نطشے جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس کے فلسفیانہ افکار نے اسے غلط راستے پر ڈال دیا۔"

"بالِ جبریل" میں صفحہ ۲۲۱ پر یورپ کے عنوان کے تحت دو اشعار ہیں جن میں اقبال نے نطشے کے اس خیال کو نظم کیا ہے کہ اگر یورپ میں اور کچھ عرصے تک سرمایہ داری کا دور دورہ رہا تو تمام یورپ یہودیوں کے پنجۂ اقتدار میں آجائے گا:

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار ۔۔۔ جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زورِ پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح ۔۔۔ دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ

آزادیِ افکار کے خطرے کے متعلق "بالِ جبریل" میں جو نظم ہے اس میں بھی اقبال نے نطشے ہی کے اس خیال کو اپنے خاص رنگ میں بیان کیا ہے کہ آزادیِ افکار صرف بلند قسم کے انسانوں کے لیے مفید ہو سکتی ہے۔ دونِ فطرت اور بے ضبطیِ قلب کے ساتھ آزادیِ افکار تباہی کا باعث ہو گی۔ "ضربِ کلیم" میں صفحہ ۴۰ پر مہدیِ برحق کے متعلق اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں اس میں ایک طرف اس زمانے کے بعض

سمت عناصر مدعیانِ نبوت اس کے سامنے ہیں جو حقیقی نبوت کے راستے ہی پر نہیں پڑے۔ الیسوں کو اقبال مسیلمہ ہی سمجھتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نظر نطشے پر بھی ہے۔ اس کو وہ جھوٹا نہیں سمجھتا بلکہ بھٹکا ہوا نبی خیال کرتا ہے۔ مہدی برحق کے لیے وہ ایک شرط یہ بھی ضروری سمجھتا ہے کہ وہ زلزلۂ عالمِ افکار ہو، محض دینیاتی مناظرے کرنے والا کتاب ساز اور کتاب فروش نہ ہو۔ نہ وہ مقلد ہو اور نہ محض افکارِ کہن کا مجدد۔ زلزلۂ عالمِ افکار لکھتے ہوئے یقیناً نطشے اقبال کے مدنظر ہے۔ اقبال کی گفتگو میں بھی جب جدید زمانے کے مدعیانِ نبوت کا ذکر ہوتا تھا تو نطشے کو بھی اس فہرست میں داخل کیا جاتا تھا، اگرچہ نطشے نے کوئی اس قسم کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ کوئی امت بنانا چاہی۔

باوجود مداحی اور اثر پذیری کے یہ حقیقت ہے کہ اقبال کبھی نطشے کا پورے طور پر پیرو نہیں رہا۔ نطشے کے افکار کا ایک حصہ اقبال کو بہت حیات افروز معلوم ہوا کچھ تو نطشے کا فلسفۂ خودی اقبال کی اپنی طبیعت کے موافق تھا اور کچھ یہ بات بھی تھی کہ اپنی ہمت باختہ قوم کے احیا کے لیے وہ اس حربے سے کام لینا چاہتا تھا۔ اقبال نے بہت سے حکماء و صوفیا سے فیض حاصل کیا لیکن اپنے فلسفۂ خودی کے مطابق وہ پوری طرح کبھی کسی کا مقلد نہیں ہوا۔ ہر بڑے مفکر کے ساتھ وہ کچھ دور تک چلتا ہے لیکن کچھ عرصے کے بعد اس کو چھوڑ کر پھر اپنی راہ پر پڑ جاتا ہے۔ "اسرارِ خودی" میں جو اثرات مغربی فلسفے کے نمایاں ہیں ان میں صرف نطشے کا ہی فلسفہ نہیں ہے بلکہ المانوی فلسفی فشتے اور فرانسیسی یہودی فلسفی برگساں کے افکار بھی ملتے ہیں۔ خودی کے فلسفے کی تاسیس میں صفحہ ۱۲ پر جو اشعار ہیں وہ فشتے سے ماخوذ ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقتِ وجود ایک "انا" ئے ساعی ہے عمل اس کی فطرت ہے۔ اخلاقی عمل اور پیکار اور نشو و نما کے لیے اس نے اپنا غیر یا ماسوا پیدا کیا تاکہ امکانِ پیکار اور اس کے ذریعے سے امکانِ ارتقا ممکن ہو جائے۔ اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلیغ و رنگین انداز میں اس طرح

بیان کر دیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔ مندرجہ ذیل اقتباس سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے:

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او غیرِ او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را تا فزاید لذتِ پیکار را
می کشد از قوتِ بازوے خویش تا شود آگاہ از نیروے خویش
خود فریبی ہائے او عینِ حیات ہمچو گُل از خوں وضو عینِ حیات
بہرِ یک گُل خونِ صد گلشن کند از پئے یک نغمہ صد شیون کند

عذرِ ایں اسراف و ایں سنگیں دلی خلق و تکمیلِ جمالِ معنوی

شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت تا چراغِ یک محمدؐ بر فروخت

یہ سب فشتے کا فلسفۂ انا اور فلسفۂ حیات ہے۔ جہاں تک افکارِ اقبال کی اساس کا تعلق ہے اقبال بہ نسبت نطشے کے فشتے سے زیادہ متاثر ہے۔ فشتے کی کشمکشِ حیات میں اخلاق اور روحانیت کی بھی چاشنی ہے جو نطشے میں اس قدر نمایاں نہیں۔ فشتے ایک خاص انداز کا موحّد ہے اور نطشے منکرِ خدا ہے۔

”اسرارِ خودی“ میں نطشے کے زیرِ اثر جو نظمیں لکھی گئی ہیں اب ان پر ایک سرسری نظر ڈال کر دیکھنا چاہیے کہ اقبال پر نطشے کا اثر کس انداز کا ہے۔ صفحہ ۵۲ پر افلاطون پر جو تنقید ہے وہ نطشے سے ماخوذ ہے۔ افلاطون اس عالمِ محسوس سے ماورٰی ایک ازلی اور ابدی غیر متغیر عالمِ عقلی کا قائل ہے۔ اس متحرک اور متغیر اور محسوس

زندگی کو مقابلتاً غیر اصلی سمجھتا تھا۔ اس کا اثر عیسوی اور اسلامی فلسفے اور تصوف پر بہت پائدار اور بہت گہرا ہے۔ اسلامی تصوف میں جو افکار بعض اکابر صوفیا کے نام کے ساتھ منسوب ہیں وہ حقیقت میں یا افلاطون کے افکار ہیں یا اس کے افکار کے مشتقات ہیں۔ محی الدین ابن عربی کی "فصوص الحکم" کا بہترین حصہ اسی سے ماخوذ ہے اور فلسفۂ اشراق کی بنیاد بھی افلاطونی ہے۔ اسلامی دینیات اور تصوف میں یہ چیزیں اس طرح سما گئیں اور سموئی گئیں کہ اب ان کو اصل اسلام سے علیحدہ کرنا گوشت کا ناخن سے جدا کرنا ہے۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نطشے کا یہ خیال تھا کہ افلاطون اور سقراط کے اثر سے جو فلسفہ اور تہذیب اور فنونِ لطیف پیدا ہوئے ہیں وہ سب انحطاطی ہیں اور جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے اس بھڑکتی ہوئی اور دھڑکتی ہوئی فطرت کو اصل سمجھنا دشوار ہے۔ افلاطون کا اثر جس انداز میں عیسائیت اور مغربی علوم و فنون میں ملتا ہے اس سے کچھ ملتا جلتا اثر اسلامیات میں بھی پایا جاتا ہے۔ افلاطون پر نطشے کے انداز کی تنقید کرنے کے بعد اقبال اسلامی ادبیات کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس کو عجمی ادبیات میں بھی وہ رنگ ملتا ہے جس کو وہ انحطاط کی علت اور اس کا معلول قرار دیتا ہے۔ جوشِ بہاد میں اقبال نے حافظ پر بھی حملہ کر دیا جس سے حافظ کے پرستاروں میں بہت ہل چل مچی اور انھوں نے بہت سخت الفاظ میں اقبال کے اس نقطۂ نظر کی مخالفت کی ہے۔ اقبال نے حافظ کی نسبت کہہ دیا تھا کہ:

ہارِ گلگز ارے کہ دارد زہرِ ناب صید را اول ہمی آرد بخواب

نطشے کی طرح اقبال بھی اس خواب آور فنِ لطیف کے بہت خلاف تھا۔ افلاطون کے ساتھ اس نے حافظ کو بھی عجمی ادبیات کا نمونہ سمجھ کر ہدفِ تنقید بنایا۔ لیکن قوم کے برانگیختہ ہونے سے اقبال نے "اسرارِ خودی" کے دوسرے ایڈیشن میں سے حافظ کا نام نکال دیا۔ میں نے اقبال سے اس کے متعلق دریافت کیا۔ فرمانے

لگے کہ "خیالات میرے وہی ہیں، میں نے مصلحتاً حافظ کا نام نکال دیا ہے کیونکہ اس میں خدشہ یہ ہے کہ اس مخالفت کی وجہ سے لوگ کہیں میرے نظریے ہی کے مخالف نہ ہو جائیں۔ اگر وہ حافظ کو ایسا نہیں سمجھتے تو نہ سمجھیں لیکن ادبیات کے متعلق میرے اس نظریے پر غور کریں۔"

"اسرار خودی" میں صفحہ ۴۴ پر خودی کے جو تین مراحل بیان کیے گئے ہیں ان پر نطشے کا کسی قدر اثر ہے۔ اقبال نے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ "تربیت خودی را سہ مراحل است، مرحلۂ اول را اطاعت و مرحلۂ دوم را ضبطِ نفس و مرحلۂ سوم را نیابت الٰہی نامیدہ اند۔"

ان مراحل میں مرحلۂ اوّل میں خودی کو شتر قرار دیا ہے۔ یہ خیال بعینہٖ نطشے سے ماخوذ ہے۔ باقی دو مراحل میں اقبال نے اسلامیات سے استفادہ کیا ہے۔ نطشے کے ہاں بھی مراحل تین ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ روحِ حیات تین مراحل میں سے گزرتی ہے یا یوں کہو کہ تبدیلی ہیئت میں وہ یکے بعد دیگرے تین ہیئتیں اختیار کرتی ہے۔ پہلی ہیئت میں وہ اونٹ ہے، دوسری میں شیر اور تیسری میں بچہ۔ ہیئتِ اُشتری میں روح نہایت صبر اور جبر سے اپنے اوپر فرائض اور اوامر و نواہی کا بوجھ لاد لیتی ہے۔ اس کے بعد جبر اور باربرداریٔ احکام میں سے نکل کر وہ جب ہیئتِ اختیاری میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے۔ اس کا اپنا آزاد ارادہ ہی قانونِ حیات بن جاتا ہے۔ لیکن نئی اقدار کے پیدا کرنے کے لیے اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ تیسری ہیئت طفلی ہو جس میں معصومیت اور نسیان کی ضرورت ہے۔ پہلے مراحل کو بالکل بھول جائے، زندگی کو ایک کھیل سمجھے، نئے سرے سے اس کا آغاز کرے، گردشِ ایام کے پہیے کو بازیچہ سمجھ کر گھمائے۔ ایک مقدس اثباتِ خودی، نئی زندگی کی ایک نئی علت، اس طرح کہ وہ کسی چیز کی معلول نہ ہو۔

اقبال نے نطشے کے تین مراحل میں سے مرحلۂ اشتری کو لے لیا۔ قرآن کریم

نے بھی ہیئت اشتری کی طرف توجہ: فانظر الی الابل کیف خلقت (دیکھو اونٹ کی طرف کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے)۔ اسلامی تہذیب و تخییل میں اونٹ علامتِ ملّی کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے تین مراحل میں سے دو مراحل اطاعت اور ضبطِ نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں۔ نطشے کے ہاں جو مرحلۂ شیری ہے اس کو اقبال نے دوسری جگہ بیان کیا ہے لیکن اس سلسلے میں اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔ نطشے کے ہاں اقبال کی نیابتِ الٰہی کی جگہ ایک خلقِ جدید اور ایک آغازِ نو ہے جس کو وہ اندازِ طفلی سے تعبیر کرتا ہے۔

"اسرارِ خودی" کے صفحہ ۶۲ اور ۶۳ پر ریزۂ الماس اور شبنم پر جو اشعار ہیں وہ براہِ راست نطشے کے زیرِ اثر لکھے گئے ہیں۔ ایک پرندہ ریزۂ الماس کو شبنم سمجھ کر چاٹنے لگا۔ لیکن اس کی سختی کی وجہ سے شکست کھا گیا۔ اس قسم کا مضمون اقبال نے 'ابو العلا معرّی' والی نظم میں بھی بیان کیا ہے۔ معرّی مذہباً آزاد خیال شخص تھا۔ گوشت نہیں کھاتا تھا۔ کسی نے بھُنا ہوا تیتر اس کو بھیجا کہ شاید اس کے منہ میں پانی بھر آئے لیکن وہ تیتر کو مخاطب کر کے پوچھنے لگا کیوں بھائی کس قصور میں یہ سزا ملی؟ خود ہی جواب دیتا ہے کہ یہ کمزور ہونے کی سزا ہے۔ اگر شاہین ہوتا تو خود شکار ہونے کے بجائے دوسروں کا شکار کرتا۔ زندگی میں کمزور ہونا ہی سب سے بڑا جرم ہے۔ اسی طرح 'الماس و زغال' والی نظم کا مضمون نطشے سے ماخوذ ہے۔ کیمیاوی لحاظ سے ہیرا اور کوئلہ ایک ہی چیز ہے۔ ایک میں مرورِ ایام سے یہ تبدیلی واقع ہو جاتی ہے کہ کمال سختی کی وجہ سے ہیرا بن جاتا ہے۔ سخت جانی سے زندگی میں آب و تاب پیدا ہو جاتی ہے۔ دوسرا نرم رہنے کی وجہ سے تیرہ رو رہتا ہے۔ نطشے کی اخلاقیات کا اصول یاد لیں جو اس کے مذہب کا کلمہ ہے یہ ہے کہ "سخت ہو جاؤ"۔ اس اصول کی تشریح میں نطشے نے بھی اسی قسم کے استعاروں سے کام لیا ہے۔

"اسرارِ خودی" میں مغربی مفکرین میں سے تین کا اثر نمایاں معلوم ہوتا ہے۔

اساسِ خودی کا بیان جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے فشتے سے ماخوذ ہے۔ استحکامِ خودی سخت کوشی، اور سخت پسندی کا فلسفہ نطشے کا ہے۔ لیکن حقیقتِ وقت اور سیلانِ حیات کے متعلق جو اشعار یا نظمیں ہیں، وہ برگساں سے ماخوذ ہیں۔ برگساں کا اثر اقبال پر "اسرارِ خودی" کے بعد بھی قائم رہا۔ افسوس ہے کہ "اسرارِ خودی" میں اقبال نے برگساں کا نام نہیں لیا اور اس کا تمام فلسفۂ وقت امام شافعی کے ایک قول کے ماتحت نظم کر دیا ہے۔ حضرت امام شافعی کے قول کے تحت میں کوئی فلسفہ نہیں تھا۔ جو فلسفہ اقبال نے برگساں سے لے کر اس قول کی تفسیر میں پیش کر دیا ہے وہ خود امام صاحب کا فلسفہ نہیں ہے۔ ان کا تدیّن اور تورّع فلسفیانہ افکار سے بہت گریزاں تھا۔ برگساں کا یہ فلسفہ توحید کے مقابلے میں دہریت سے زیادہ قریب ہے۔ برگساں دہر ہی کو اصل حقیقت تصور کرتا ہے اور دہر کو وقت قرار دے کر وقت کی ماہیت کو بڑی نکتہ رسی سے بیان کرتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ 'زمان یا وقت'، مکان سے بالکل الگ چیز ہے۔ مگر عام طور پر نفسِ انسانی زمان کو بھی مکان ہی پر قیاس کرتا ہے۔ زمانہ ایک لامکانی اور تخلیقی قوت ہے۔ تغیر اور ارتقا اس کی ماہیت میں داخل ہیں اور اس کے سوا کسی حقیقتِ ثانیہ کا وجود نہیں۔ اقبال نے "لاتسبوا الدھر" کی حدیثِ قدسی سے مدد لے کر برگساں کی دہریت کو توحید کا ہم رنگ بنانے کی کوشش کی ہے:

زندگی از دہر و دہر از زندگی است   لاتسبوا الدھر فرمانِ نبیؐ است

مذکورۂ صدر بیان کی تائید مفصلۂ ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے:

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر   در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی   وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار   فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی این رشتہ را زنار دوش   گشتہ مثلِ بتاں باطل فروش

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہٗ　　　از حیاتِ جاوداں آگہ نہٗ

این وآں پیداست از رفتارِ وقت　　　زندگی سِراست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست　　　وقت جاوید است و خور جاوید نیست

وقت را مثلِ مکاں گسترده‌ٔ　　　امتیازِ دوش و فردا کردہٗ
وقتِ ماکو اوّل و آخر ندید　　　از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

اقبال کا رنگِ شاعری اور امتیازی خصوصیات

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں کہ اقبال کے بعض افکار کے ماخذ تلاش کر کے اس کے درجۂ کمال میں کوئی کمی پیدا کی جائے۔ شعر کی کئی قسمیں ہیں اور اس کے لحاظ سے شاعروں کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ کوئی غزل گو مترنم شاعر ہے، کوئی رزمی شاعر ہے، کوئی بزمی شاعر۔ کوئی عشقِ مجازی کا شاعر ہے اور کوئی عشقِ حقیقی کا۔ کوئی حبِ وطن کا شاعر ہے اور کوئی حبِ فطرت کا۔ کوئی ماضی کا شاعر ہے، کوئی حال کا شاعر اور کوئی مستقبل کا شاعر ہے۔ کوئی اخلاقی شاعر ہے اور کوئی قومی شاعر۔ کوئی صوفی شاعر ہے اور کوئی رند شاعر۔ اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ اقبال کو کس صف میں داخل کیا جائے تو اس کے جواب میں بڑی مشکل پیش آئے گی۔ اس کی شاعری اتنی ہمہ گیر ہے کہ شاعری کی شاید ہی کوئی صنف ہو جو اقبال سے چھوٹ گئی ہو۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ آخر میں ایک مفکر شاعر اور مبلغ شاعر کا رنگ اقبال میں غالب نظر آتا ہے۔ اعلیٰ درجے کی شاعری میں جو جزو نبوت کا ہوتا ہے وہ اقبال کی شاعری کے آخری دور میں بہت نمایاں ہو گیا۔ اس مضمون کے ضمن میں فقط اتنی گنجائش ہے کہ ہم مختصراً اندازہ کریں کہ بحیثیت ایک مفکر شاعر کے اقبال کا کیا مقام ہے۔ لیکن اس تقدیر و تخمین سے پہلے میں شعر اور تفکر

کی باہمی نسبت کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں جس سے اقبال کے متعلق صحیح اندازہ کرنے میں مدد ملے گی۔

انسانی رجحانات طبع میں ہر قسم کے مرکبات کا امکان ہے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ انسانی فطرت کے بعض میلانات بعض دوسری قسم کے میلانات کے ساتھ ہم کنار نہیں ملتے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ریاضی داں یا سائنس داں ادیب نہیں ہو سکتا یا فلسفی خشک استدلالی ہونے کی وجہ سے شاعر نہیں ہو سکتا۔ خود شاعری کے اندر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایک اندازِ سخن کا قادر الکلام شاعر دوسرے اندازِ سخن میں سپر انداختہ ہو جاتا ہے۔ لیکن انسان کی تاریخ افکار اور تاریخ کمالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو عام طور پر اس قسم کے استقرا صحیح ہوتے ہیں لیکن کوئی اٹل اور کلی قواعد اس بارے میں ایسے نہیں ہیں جن کے تحت قطعی طور پر یہ کہہ سکیں کہ فلاں اور فلاں قسم کے کمالات ایک انسان میں یک جا نہیں ہو سکتے۔ قرآن کریم میں بھی اسی وجہ سے عام شعرا کے متعلق استقرا قائم کرتے ہوئے استثنائی صورتوں کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے کہ شعرا گو عام طور پر بے عمل اور رہبری کے قابل نہیں ہوتے، لیکن کہیں کہیں ایمان اور عمل والے شاعر بھی ملتے ہیں۔

یہاں ہم صرف یہ جاننا چاہتے ہیں کہ اگر شاعر محض شاعر ہونے کے علاوہ مفکر بھی ہو تو وہ کس قسم کا مفکر ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تفکر عبارت ہے استدلالی منظم سے تو شاعری میں اس کی گنجائش بہت کم ہے محض فلسفے کو نظم کرتے ہوئے فلسفہ بھی تشنہ رہ جاتا ہے اور شاعری بھی پھیکی ہو جاتی ہے۔ کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے استدلالی طریقے سے افکار کی تخلیق و تنظیم شاعروں کا کام نہیں اس لیے مفکر شاعر عام طور پر وہ شخص نہیں ہوتا جو اپنی شاعری میں علم و حکمت کی تخلیق کرے شاعری ایک خاص

طرزِ احساس، طرزِ تاثر اور طرزِ بیان کا نام ہے۔ بڑے بڑے مفکر شاعروں نے یہی کیا ہے کہ جو افکار ان کی قوم میں یا کسی دوسری قوم میں پیدا ہو کر اہلِ علم میں عام ہو چکے تھے ان کو شعر کا جامہ پہنا کر ایسی روح ان کے اندر پھونکی ہے کہ ان کو بقائے دوام حاصل ہو گیا ہے۔ شاعری دماغ کی زبان نہیں دل کی زبان ہے۔ لیکن دل اور دماغ آخر انسان ہی کے دل و دماغ ہیں۔ ان کا ہمیشہ الگ "الگ بولی بولنا ضروری نہیں۔ دماغ کی زبان کی ترجمانی دل کی زبان میں بھی ہو سکتی ہے مگر اپنے انداز سے۔ مفکر شاعروں کا اکثر یہی وظیفہ رہا ہے کہ وہ زندگی کے عام تجربات کو اور خالص مفکروں کے پیدا کردہ افکار اور صوفیا کے پیش کردہ اور محسوس کردہ وجدانات کو شعریت کے خم میں ڈبو کر رنگین اور دل نشین بناتے رہے ہیں۔ فنِ لطیف دل کشی اور دل نشینی کا نام ہے اور شاعر کا اصل وظیفہ یہی ہے۔ شاعر کا کمال اس کی حساسی اور اندازِ بیان ہے۔ وہ دنیا میں پھیلے ہوئے تصورات و خیالات و تجربات کو کبھی رنگین کر دیتا ہے اور کبھی دل سوز۔ شاعر کا کمال افکار کی اپج میں نہیں ہے۔ اس کا کام معلومہ افکار کو دل آویز اور دل دوز بنا دینا ہے۔ جو خیالات محض دماغ آفریدہ ہونے کی وجہ سے باہر سے ہی قلب کا طواف کرتے رہتے ہیں وہ شعر کی بدولت دل میں داخل ہو جاتے ہیں اور سننے والے کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ حقیقت پہلی مرتبہ اس پر منکشف ہوئی حالانکہ ہو سکتا ہے کہ تمام عمر وہ بات اس کے کان میں پڑتی رہی ہو۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ شاعر کے اعجازِ بیان کے بغیر وہ پردۂ گوش سے پردۂ دل تک سفر نہیں کرتی۔ حافظے کی لوح پر وہ محفوظ ہوتی ہے لیکن شاعر کی آواز کے بغیر دل کے تار اس سے مرتعش نہیں ہوتے۔ خود اقبال نے حکمت استدلالی اور شعر میں ڈوبی ہوئی حکمت کا ایک دل آویز طریقہ سے مقابلہ کیا ہے:

حق اگر سوزے ندارد حکمت است شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم   دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

شعر میں اقبال نے جو موتی پروئے ہیں ان کے متعلق محض یہ کہہ دینا ناانصافی ہوگی کہ وہ موتی اس نے دوسرے جوہریوں سے لیے ہیں۔ ہیرا جب تک تراشا نہ جائے اور موتی جب تک مالا میں پرویا نہ جائے اور جواہرات، جب تک زیور میں جڑے نہ جائیں ان کا جمال معمولی سنگ ریزوں اور خزف پاروں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اقبال نے شاعری پر جو احسان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مشرق اور مغرب اور ماضی اور حال کے وہ جواہر پارے جو نفسِ انسانی کے آسمان کے تارے ہیں، کمالِ شاعری سے اس طرح تراشے اور پروئے اور جڑے ہیں کہ نوعِ انسانی کے لیے ہمیشہ کے لیے بصیرت افروز ہو گئے ہیں۔ شعر کی دنیا جو انسانی قلب کی دنیا ہے اس ثروت سے مالا مال ہو گئی ہے اور اردو اور فارسی کی شاعری پر جو یہ تہمت تھی کہ اس کا دائرۂ تصورات بہت محدود ہے اور شعرا بار بار ایک ہی قسم کے خیالات کے گرد گھومتے رہتے ہیں، وہ تہمت رفع ہو گئی ہے۔ بڑے سے بڑے مفکر شاعر نے بھی خواہ وہ رومی ہوں یا عطار یا سنائی یا گوئٹے یا ٹینی سن یا براؤننگ اس سے زیادہ کوئی کام نہیں کیا۔ اقبال کی حکیمانہ شاعری کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو دوسرے مفکر شعرا میں بہت کم یاب بلکہ نایاب ہے۔ جہاں تک افکار کا تعلق ہے اس نے نہ رومی کا کامل تتبع کیا ہے، نہ نطشے کا، نہ برگساں کا، اور نہ کارل مارکس یا لینن کا۔ اپنے تصور کا قالین بنتے ہوئے اس نے رنگین دھاگے اور بعض خاکے ان لوگوں سے لیے ہیں لیکن اس کے مکمل قالین کا نقشہ کسی دوسرے کے نقشے کی ہو بہو نقل نہیں ہے۔ اپنی تعمیر کے لیے اس نے ان افکار کو سنگ و خشت کی طرح استعمال کیا ہے۔ اقبال ان مفکر شاعروں میں سے ہے جن کے پاس اپنا ایک خاص زاویۂ نگاہ اور نظریۂ حیات بھی ہوتا ہے۔ محض افکار کے ادھر ادھر سے اخذ کردہ عناصر سے اس کی

توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ گوئٹے نے جو ایک لحاظ سے اقبال کا پیش رو ہے، اسی خیال کو ایک عجیب پیرائے میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے افکار کی تعمیر سے قطع نظر کرکے فقط میرے جسم کی تعمیر کو لو۔ کیا ان عناصر سے جو میں نے بطور خوراک اپنے اندر جذب کیے ہیں، میری شخصیت کی توجیہہ ہو سکتی ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گوئٹے نتیجہ ہے اتنے سو بکروں اور گایوں اور خنزیروں کا اور عرق ہے اتنے ٹن ترکاریوں اور اناجوں کا، تو یہ کس قدر مہمل بات ہوگی۔ یہ تمام غذائیں گوئٹے میں آکر گوئٹے بن گئی ہیں۔ یہی حال اقبال کا ہے۔ اقبال کے اندر رومی بھی ہے اور نطشے بھی، کانٹ بھی اور برگساں بھی، کارل مارکس بھی اور لینن بھی۔ اور شاعری کے لحاظ سے بیدل بھی اور غالب بھی۔ لیکن اقبال کے اندر ان سب میں سے کسی کی اپنی حیثیت جوں کی توں قائم نہیں ہے۔ رومی کا انسانِ کامل اور مردِ عارف، نطشے جیسے کافر کے 'فوق الانسان' سے ہم کنار ہو کر اقبالی انسان بن گیا ہے۔ برگساں کی وہریت اسلام کی توحید سے مل کر کچھ اور چیز ہو گئی ہے۔ اگر بہ نظرِ غائر دیکھا جائے تو اقبال کے اندر یہ عجیب و غریب کمال نظر آئے گا کہ زندگی کے بظاہر متضاد اور متخالف نظریات اس میں عجیب طرح سے ترکیب پا گئے ہیں۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال ان بعض متضاد چیزوں کو جوڑ نہیں سکا جس وقت جو جس سے چاہا لے لیا۔ یہی اعتراض افلاطون پر بھی کیا گیا ہے۔ جلال الدین رومی پر بھی اور نطشے پر بھی۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور افکار و تاثرات کی گوناگونی کو کوئی صاحبِ کمال ایک رنگ میں لا بھی سکتا ہے یا نہیں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ متضاد رنگوں کے تار و پود کو وہ دل کش نقشوں میں بُن لیتا ہے۔ منطقی حیثیت سے کسی کو تشفی ہو نہ ہو لیکن بیان کی ساحری ایسی ہے کہ اقبال کو پڑھتے ہوئے کسی تضاد کا احساس نہیں ہوتا۔

عارفِ رومی کو اقبال اپنا مرشد سمجھتا ہے۔ "جاوید نامہ" میں افلاک اور

ماورائے افلاک کی سیر میں وہ رہنما ہے۔ تمام حقائق اور واردات کی اصلیت اقبال پر اسی مرشد کے سمجھانے سے کھلتی ہے۔ "بالِ جبریل" میں پیر و مرشد کا مکالمہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال کو نبی صلعم کے بعد پیر رومی ہی سے گہرا واسطۂ روحانی ہے۔ دیگر حکما پر اقبال مخالفانہ تنقید بھی کرتا ہے لیکن پیر رومی کے ساتھ رشتۂ عقیدت بہت راسخ اور غیر متزلزل ہے۔ اقبال کے ارتقائے عقلی و روحانی میں یہ رشتہ روز بروز مضبوط ہوتا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال جیسے آزاد خیال شخص کو اگر کسی کا مرید کہہ سکتے ہیں تو وہ پیر رومی ہی کا مرید ہے۔ دیکھنا چاہیے کہ تمام صوفیائے کرام میں سے اقبال نے اس مرشد کو کیوں منتخب کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رومی کا تصوف اسلامی تصوف کی مختلف قسموں میں ایک امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ عشق اور عقل کا باہمی تعلق جس پر اقبال نے اپنی شاعری کا بہت سا حصہ وقف کیا ہے پیر رومی کا خاص مضمون ہے۔ اقبال نے اس مضمون میں فقط مرشد کے الفاظ کو دہرایا نہیں بلکہ جدتِ افکار سے اس میں بہت دل کش رنگ اپنی طرف سے بھرے ہیں۔ رومی کے تصوف میں حرکت اور ارتقا کے تصورات بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ رومی آزادیٔ ارادہ، یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی ماہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں اس انداز سے بیان ہوئے ہیں کہ وہ جرأتِ افکار میں بعض اوقات نٹشے کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قطرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔ تقویمِ خودی، تخلیقِ ذات اور ادعائے انا کے

مضامین جو اقبال کو بہت پسند ہیں اور اقبال کی شاعری کا امتیازی جوہر ہیں، رومی کے ہاں جا بجا ملتے ہیں:

دانہ باشی مرغکانت بر چنند ۔۔۔ غنچہ باشی کودکانت بر کنند

دانہ پنہاں کن سراپا دام شو ۔۔۔ غنچہ پنہاں کن گیاہِ بام شو

تسخیرِ کائنات اور عروجِ آدم اقبال کی طرح رومی کا بھی خاص مضمون ہے:

آنکہ بر افلاک رفتارش بود ۔۔۔ بر زمیں رفتن چہ دشوارش بود

رومی کے ہاں کے بہترین تصورات اقبال میں ایک جدید رنگ میں ملتے ہیں لیکن زمانے کے اقتضا سے بعض امور میں مرید مرشد سے آگے نکل گیا ہے۔ تعمیر ملت اور حقیقتِ اجتماعیہ کا جو فلسفہ اقبال نے بیان کیا ہے اس کی فقط کہیں کہیں جھلکیاں ہی رومی میں مل سکتی ہیں۔ جس خوبی اور شرح و بسط کے ساتھ اقبال نے اس میں نکتہ آفرینی کی ہے وہ اقبال ہی کا حصہ ہے۔ رومی کا جذبۂ عشق بہت حد تک محویتِ ذاتِ الٰہی کے تاثرات میں رہ جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں جذبۂ عشق ایک جذبۂ تخلیق، جذبۂ تسخیر اور جذبۂ ارتقا بن گیا ہے اور اس پہلو سے اقبال نے ایسے مضامین پیدا کیے ہیں جن کا مرشد کے ہاں مشکل سے کوئی نشان ملے گا۔

نطشے کی مریدی اقبال نے اس حد تک بھی قبول نہیں کی جس حد تک کہ اس نے مرشد رومی کا اتباع کیا ہے۔ نطشے کے افکار میں سے اقبال کو تعمیرِ خودی، استحکامِ خودی اور عروجِ آدم کا مضمون پسند آیا۔ لیکن نطشے کے ہاں سے تخریبی افکار بہ نسبت ترکیبی افکار کے بہت زیادہ ملتے ہیں۔ اس میں جلالی کا پہلو جمال کے پہلو پر اس قدر غالب ہے کہ ہستی محض ایک میدانِ کارزار بن جاتی ہے۔ اقبال خودی کے ساتھ ایک بے خودی کا فلسفہ بھی رکھتا ہے۔ ایک کو دوسرے کے بغیر ناقص سمجھتا ہے۔ نطشے کے ہاں انفرادی خود اختیاری کا اس قدر زور ہے کہ فرد کا رشتہ ملت اور کائنات سے نہایت غیر معین اور مبہم سا رہ جاتا ہے۔ اس کے ہاں قاہری غالب ہے اور دلبری مغلوب۔ اقبال کے نصب العینی انسان

میں ناز کے ساتھ نیاز بھی ہے، ادعا کے ساتھ تسلیم و رضا بھی ہے۔ نطشے جمہوریت اور مساوات کا دشمن ہے، اور غریبوں اور کمزوروں کے لیے اس کے پاس نفرت کے احساس کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال بھی جمہوریت کی موجودہ شکلوں کو دھوکا سمجھتا ہے لیکن ایک اعلیٰ سطح پر صحیح مساوات کا متلاشی ہے اور ایسے خدا کا قائل ہے جو اپنے فرشتوں کو حکم دیتا ہے کہ اٹھو! میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو۔ نطشے کے ہاں صداقت کا معیار قوت کے سوا کچھ نہیں۔ تنازع للبقا کا انداز ظالمانہ، بے رحم اور جابرانہ ہے۔ اقبال کے ہاں محض قوت صداقت کا معیار نہیں۔ نطشے خدا کا منکر ہے اقبال اعلیٰ درجے کا موحد ہے۔ نطشے مجذوب ہے اور اقبال حکیم ہے۔ اقبال تمام نوع انسانی کو ابھارنا چاہتا ہے، نطشے کی نظر فقط چند کامل افراد پر ہے جو تمام پیکارِ حیات کا ماحصل ہیں۔ نطشے نے ڈاروِن کے نظریۂ حیات پر اخلاق اور فلسفے کی بنیاد رکھی۔ اس کا یہ خیال کہ اسی نظریے کے ماتحت آنے والا انسان موجودہ انسان سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے جتنا کہ موجودہ انسان کیڑوں مکوڑوں سے مختلف ہو گیا ہے۔ انسانی نصب العین میں یہ خیال بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ نطشے کسی وجہ سے بڑے زور شور سے یہ عقیدہ بھی رکھتا تھا کہ کائنات اپنے حوادث کو ازلی اور ابدی طور پر دہراتی رہتی ہے۔ جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے۔ جو مخلوق اس وقت ہے وہ پہلے بھی موجود رہ چکی ہے، اور آیندہ بھی بار بار وجود میں آتی رہے گی۔ تکرارِ ابدی کا یہ عقیدہ نطشے کے جوشِ ارتقا کے خلاف پڑتا ہے۔ اگر حرکت حقیقت میں ارتقائی نہیں بلکہ دَوری ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ محض تکرار ہے تو تمام ذوقِ پیکار مہمل اور جدید انسان کی تخلیق کا خیال بے معنی ہو جاتا ہے۔ نطشے کے افکار میں جا بجا متناقضات پائے جاتے ہیں لیکن ارتقا اور تکرار کا تناقض بڑا شدید ہے۔

اقبال اور رومی دونوں کے افکار اس تناقض سے بری ہیں:

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ میری زندگی ایک عروجِ مسلسل ہے۔ میں ذراتِ پریشاں سے شروع ہوا تھا۔ جماد و نباتات سے گزرتا ہوا انسان تک پہنچا ہوں:

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کہ ز مردن کم شدم

عارف رومی کا نظریہ یہ ہے کہ زندگی میں نہ رجعت ہے نہ تکرار۔ اس نظریے میں اقبال رومی کا ہم نوا ہے اور دونوں نطشے کے مخالف ہیں۔

(سہ ماہی اردو۔ اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)

جاوید نامہ

اقبال کا "جاوید نامہ" کیا ہے۔ کن مضامین پر مشتمل ہے۔ حیات و کائنات کی نسبت کیا کیا مباحث اور کون کون سے مسائل اس میں تمثیلی انداز میں پیش کیے گئے ہیں۔ یہ ایک بحر بے کراں ہے۔ اس کی نسبت یہ توقع رکھنا کہ کوئی شخص چند لمحوں میں اس کا خلاصہ یا لب لباب بیان کر دے گا، کسی بھی مفکر یا مقرر کے بس کی بات نہیں۔ اس کتاب میں تخیل اور تمثیل سے کام لے کر ایک سحر نگار، مفکر اور فکر انگیز شاعر حکیم نے انسان کی دیرینہ روحانی کشاکش کو نہایت دل نشیں انداز میں پیش کیا ہے۔ فیضی نے حکیمانہ نکات کو شعر کے پیرایہ میں بیان کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ:

امروز نہ شاعرم حکیم　　دانندۂ حادث و قدیم

لیکن اقبال کی ثروت فکر اور وسعت شعور کے مقابلے میں فیضی یا عرفی کی حکیمانہ شاعری ہزار فرسنگ پیچھے رہ جاتی ہے۔ مشرق و مغرب میں افکار و جذبات اور میلانات حیات کا جو تلاطم اس دور میں پایا جاتا ہے وہ اس سے قبل انسانی تاریخ کی کسی صدی میں نظر نہیں آتا۔ اقبال کی قسم کا انسان نہ مشرقی ہے اور نہ غربی۔ اقبال کا مرشد عارف رومی بھی یہی کہتا تھا کہ:

نہ از شرقم نہ از غربم نہ از خاکِ خراسانم

اور اقبال بھی یہی کہتا ہے:

درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی

اور اپنی قوم کو نصیحت کرتا ہے کہ اپنے جذبات اور افکار کو شرق و غرب کی قید سے آزاد کرو۔ نہ ایشیا کی روحانی بلندیوں کی مدح سرائی کرو اور نہ مغرب پرست

ہو کر اس کے نقال بنو۔ انسانوں کی اس وقت ہر جگہ وہی حالت ہے جسے قرآن نے اخلد الی الارض کہا ہے۔ مشرق نے جھوٹی مذہبیت سے انسانیت کو ذلیل کر رکھا ہے اور مغرب دنیا کو جنت بنانے کی کوشش میں اس کو جہنم میں ڈھکیلتا رہتا ہے:

بگذر از خاور و افسونیٔ افرنگ مشو
کہ نیرزد بجوے این ہمہ دیرینہ و نو

یہ قدیم بھی لئیم ہے اور یہ جدید بھی پلید ہے۔ انسانیت کا وقار بلکہ اس کی بقا فکر اور عمل کے نئے سانچوں کی تلاش میں ہے۔

"جاوید نامہ" میں اقبال نے قدیم اور جدید تمام اہم تحریکات اور اسالیبِ حیات کا جائزہ لیا ہے۔ اس کی تنقید حکیمانہ اور عارفانہ ہے۔ لیکن تمام 'جاوید نامہ' میں نفی کے ساتھ اثبات کا پہلو موجود ہے۔ مشرق و مغرب میں تمام اقوام کی زندگی میں جو پیکارِ افکار ہے وہ اس کتاب میں ملتی ہے۔ اقبال ایک آفاقی مفکر ہے۔ اس کے مخاطب فقط مسلمان نہیں۔ اگرچہ اپنی ملت کے احیا اور نشأۃ ثانیہ کو وہ اپنا اوّلیں فرض سمجھتا ہے۔ اقبال کا تمام فلسفۂ حیات اس کتاب کے اندر موجود ہے، اور اپنے زاویۂ نگاہ کی وضاحت کے لیے وہ دیگر مذاہب پر بھی ایک بے تعصب اور منصفانہ نگاہ ڈالتا ہے۔ اس میں آپ کو عارفِ ہندی بھی ملتا ہے اور گوتم بدھ اور زرتشت بھی اپنے مخصوص اندازِ فکر کے ساتھ آپ کے سامنے آتے ہیں۔ قرآن نے خدا اور عالم و آدم کا کیا تصور پیش کیا، یہ اس شدتِ تاثر اور وسعتِ فکر کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ اسلامی ادب میں کہیں اس کی مثال نہیں ملتی۔ محکماتِ عالمِ قرآنی کیا ہیں۔ خلافتِ آدم سے کیا مراد ہے۔ حکومتِ الٰہی کسے کہتے ہیں۔ عقل اور عشق کے امتیازی خصوصیات کیا ہیں، اور ان میں باہمی توافق و تخالف کس قسم کا ہے۔ ان کی ہم آہنگی سے زندگی ارتقائے لامتناہی کی منزلیں کس تیزی سے طے کر سکتی ہے۔ اشتراکیت کیا ہے۔ ملوکیت کیا ہے۔

دین و وطن کی آویزش شرق و غرب میں کیا کیا صورتیں پیدا کر چکی ہے اور اس وقت مسلمانوں کو اس کا کیا حل تلاش کرنا چاہیے۔ سرمایہ دار اور محنت کش کی پیکار کیوں ہے۔ غرضیکہ اس کتاب میں عصرِ حاضر میں انسانی زندگی کے تمام زندہ مسائل ایک زندۂ جاوید انسان نے عارفانہ تنقید کے ساتھ بیان کیے ہیں۔

"جاوید نامہ" کی بہت سی امتیازی خصوصیات ہیں۔ خاص طور پر اس کی قابلِ تحسین خوبی یہ ہے کہ اس میں علامہ اقبال نے ایسے متفکرین اور پیشوایانِ ادیان کے ساتھ بھی کمال درجہ کی رواداری بلکہ عقیدت برتی ہے جن کے متعلق عام طور پر مسلمان اچھے جذبات نہیں رکھتے۔ مہاتما بدھ کے نظریۂ حیات کو چند اشعار میں نہایت بے تعصبی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ حالانکہ کثرت سے لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ بدھ خدا کا منکر تھا اور محض نفیِ حیات کی تلقین کرتا تھا۔"

کوتاہ نظر شارحین نے اقبال کو ہر قسم کے تصوف کا دشمن سمجھ لیا ہے حالانکہ بلند انداز کے تصوف کا کثیر حصہ اس کے تفکر و تاثر کا ایک جزو لاینفک ہے۔ منصور حلاج کے ہم عصر اور کم نظر ملاؤں نے اس کو ملحد و کافر قرار دے کر اس کو مصلوب کرا دیا۔ لیکن اقبال اس کو اسرارِ خودی کا کاشف سمجھتا ہے۔ اقبال نے فلک مشتری میں ارواحِ جلیلۂ حلاج و غالب و قرۃ العین طاہرہ کو یکجا کر دیا ہے، اور نوائے حلاج و نوائے غالب و نوائے طاہرہ "جاوید نامہ" کا ایک دل کش حصہ ہیں۔ اقبال، علی محمد باب اور بہاء اللہ کی تحریک کو جنھوں نے ایرانی مجتہدوں کے جمود اور رجعت پسندی سے تنگ آکر ایک نئی نبوت قائم کر دی، ملتِ اسلامیہ کے لیے باعثِ فساد سمجھتے تھے۔ لیکن اس تحریک کی ایک مخلص شہید قرۃ العین طاہرہ کی وہ غزل جو اہل دل کے اندر ارتعاش پیدا کرتی ہے "جاوید نامہ" میں درج ہے:

گر بتو افتدم نظر، چہرہ بہ چہرہ رو برو
شرح دہم غمِ ترا، نکتہ بہ نکتہ، مو بمو

از پئے دیدنِ رخت ، ہمچو صبا فتادہ ام
خانہ بخانہ ، در بدر ، کوچہ بہ کوچہ ، کو بکو
می رود از فراقِ تو خونِ دل از دو دیدہ ام
دجلہ بہ دجلہ ، یم بہ یم ، چشمہ بہ چشمہ ، جو بجو

حلاج اور قرۃ العین کے ساتھ غالب بھی موجود ہے ۔ جو اس کا اقرار کرتا تھا کہ عجمی ہونے کی وجہ سے میں دینِ عربی کا رمز شناس نہیں بن سکتا ۔

"اسرارِ خودی" کے انگریز مترجم پروفیسر نکلسن نے عارفِ رومی کی داد دیتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے کہ اس شخص میں کمال درجہ مذہبی رواداری تھی اور اس کا مقابلہ دانتے سے کیا ہے ، جس کی مشہور تصنیف "ڈیوائن کومیڈی" ہے لیکن دانتے اس قدر متعصب ہے کہ اس نے (نعوذ باللہ) محمد عربی صلعم کا ٹھکانا بھی جہنم میں دکھایا ہے ۔ عارفِ رومی کی رواداری اس کے مرید اقبال میں بھی موجود ہے اور یہ رواداری اور عدم اکراہ فی الدین در حقیقت اس اصلی اسلام کا فیض تھا جو ہر حسنِ فکر و عمل کی داد دیتا ہے ، خواہ اس کا سر چشمہ کوئی مسلمان ہو یا غیر مسلم ۔

لیکن رواداری کے بھی آخر کچھ حدود ہیں ۔ اقبال نے بھی کچھ مشہور انسانوں کو جہنم میں ڈالا ہے ۔ لیکن یہ وہ لوگ ہیں جو انسانیت اور ملت سے غداری اور ظلم کی وجہ سے رحمت کے مستحق نہ رہے ۔ ان کو ایک ایسے خوفناک عالم میں دکھایا ہے جس کے تصور سے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں :

عالمِ مطرود و مردود و سپہر
صبح او مانندِ شام از بخلِ مہر
منزلِ ارواح بے یوم النشور
دوزخ از احراقِ شاں آمد نفور
اندرونِ او دو طاغوتِ کہن
روح قومے کشتہ از بہرِ دو تن
جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم ، ننگِ دیں ، ننگِ وطن
در نگاہش تخمِ غلامی را کہ کشت
ایں ہمہ کردارِ آں ارواحِ زشت

"جاوید نامہ" میں اگرچہ سب کچھ افلاک کی سیر میں دکھایا گیا ہے ۔ لیکن اقبال

کی نظر گاہ زیادہ تر یہی کرۂ ارض اور اس میں نائبِ الٰہی آدم ہے۔ مناجات میں علامہ فرماتے ہیں:

آنچہ گفتم از جہانے دیگر است
ایں کتاب از آسمانے دیگر است

لیکن تمام کتاب میں اس آسمانے دیگر کا تعلق اس خاک سے ہی دکھائی دیتا ہے۔ "جاوید نامہ" ایک مناجات سے شروع ہوتا ہے۔ لیکن اس مناجات میں بھی ابتدائی اشعار خدا کے متعلق نہیں بلکہ انسان کے متعلق ہیں۔ اقبال کو تمام عمر ایک نئے آدم کی تلاش رہی اور اس نے یہاں تک کہہ دیا کہ خدا بھی آدمی ہی کی تلاش میں ہے:

خدا ہم در تلاشِ آدمی ہست

اس مناجات کا پہلا شعر انسان اور اس کی بے تابی ہی کو بیان کرتا ہے۔ اس بارے میں اقبال غالب کا ہم نوا ہے۔ اس کے کلیاتِ اردو کا پہلا شعر بھی انسان ہی کے نفسِ مضطرب کو پیش کرتا ہے۔ انسان کا نقش پیچ و تابِ حیات کی وجہ سے ایک فریادی نقش ہے:

نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

مولانا روم کی مثنوی بھی فریاد ہی سے شروع ہوتی ہے۔ ایک جنّت سے نکلا ہوا اور دوسری جنت کا طالب انسان لازماً بے تاب اور سراپا اضطراب رہے گا:

بشنو از نے چوں حکایت می کند | وز جدائی ہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند | از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

"جاوید نامہ" کی مناجات کا آغاز بھی یہی کیفیت پیش کرتا ہے:

آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ | ہر زماں گرمِ فغاں مانندِ چنگ

این جہاں صید است و صیادیم ما ۔۔۔ یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما ؟
زیستم تا زیستم اندر فراق ۔۔۔ وانما آنسوئے این نیلی رواق
بستہ درہا را بروئیم باز کن ۔۔۔ خاک را با قدسیاں ہم راز کن
زار نالیدم صدائے بر نخواست ۔۔۔ ہم نفس فرزندِ آدم را کجاست ؟
آتشے در سینۂ من بر فروز ۔۔۔ عود را بگذار و ہیزم را بسوز

اس تمام سیر میں عارفِ رومی اقبال کا رہنما اور رہبر ہے ۔ بعض اوقات اہلِ علم بھی پوچھتے ہیں کہ اقبال جو خود ایک اعلیٰ درجے کا مفکر اور ایک گہرے روحانی وجدان سے فیض یاب ہے اس نے مسلمانوں کی تمام فکری اور روحانی تاریخ میں جلال الدین رومی کو منتخب کر کے کیوں اس کی مریدی اختیار کی ۔ میں اس کا مختصراً جواب دینے کی کوشش کرتا ہوں ۔ فکر و ذکر کا جو امتزاج عارفِ رومی میں ملتا ہے وہ کہیں اور نظر نہیں آتا ۔ علاوہ ازیں مثنوی میں جو آدم پیش کیا گیا ہے وہ قرآن ہی کا آدم ہے جو ایک مسجودِ ملائک اور مسخرِ کائنات ہستی ہے ۔ یہ ایک نصب العینی ہستی ہے جس کی اساسی صفات میں کمال درجے کا علم اور کمال درجے کا عشقِ الٰہی ہم آہنگ ہیں ۔ مولانا روم کے نزدیک محض علم عشق سے معرا ہو کر ابلیسانہ زیرکی رہ جاتا ہے :

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

اس تعلیم کو مثنوی میں جا بجا نہایت حکیمانہ اور دل آویز انداز میں پیش کیا گیا ہے اس تعلیم کے ساتھ نظریۂ ارتقائے حیات بھی وابستہ ہے جس کو جس یقین اور طریقے سے عارفِ رومی نے بیان کیا ہے اس کی مثال نہ کہیں اسلامی مفکرین میں نظر آتی ہے اور نہ غیر اسلامی فلسفوں میں اس کی وضاحت ملتی ہے ۔ علامہ اقبال فکر و تحقیق اور اپنی طبیعت کے تقاضے سے زندگی کی نسبت ارتقائی زاویۂ نگاہ اختیار کر چکے تھے ۔ اس تعلیم کے لیے ان کو رومی سے بہتر کوئی مرشد

نہ مل سکتا تھا۔ مولانا روم اپنے عصر کی تمام حکمت پر حاوی تھے۔ ان کے پاس حکمتِ یونانی بھی تھی اور حکمتِ ایمانی بھی۔ اور وہ گہرے تفکر اور روحانی وجدان سے اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ کائنات بے جان مادّی ذرات پر نہیں بلکہ ارواح پر مشتمل ہے، جن کا مصدر خدا ہے اور منتہیٰ بھی ذاتِ الٰہی ہے۔ ان کے نزدیک جمادات کا فی نفسہٖ کوئی وجود نہیں۔ جنھیں خاک کے ذرے کہتے ہیں وہ بھی زندہ ہیں اور خدا کی طرف رخ کر کے اسے منزلِ مقصود سمجھ کر ارتقا کوش ہیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند
با من و تو مردہ با حق زندہ اند

جسے ہم ارواح کہتے ہیں وہ بے شمار آئینہ نفوس ہیں:

آئینہ کردم عیاں رویش دل و پستش جہاں

اقبال بھی کائنات کو روحانی اور ارتقا کوش سمجھتے تھے اور ان کا کامل یقین تھا کہ یہی حقیقتِ حیات ہے اور زندگی کے تمام مسائل کا حل اس عشق سے ہو سکتا ہے جو رجعت الی اللہ کے میلان اور جذبے کا نام ہے۔ حکمتِ بالغہ بھی اسی عشق سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ تمام نظریۂ حیات رومی اور اقبال میں مشترک ہے اور مسلمانوں میں کوئی دو مفکر اس بارے میں اتنے ہم آہنگ نہیں جتنے کہ عارفِ رومی اور علامہ اقبال۔ نہ مولانا روم کا تصوف حیات سے گریز ہے اور نہ اقبال کا عشق محض صوفیانہ ہوتی ہے۔ اقبال نے "جاوید نامہ" میں اکثر اہم مسائل کا جواب رومی کی زبان سے پیش کیا ہے، اور ان جوابوں میں رومی اور اقبال کا تعلق کچھ اس انداز کا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ سقراط اور افلاطون کا۔ افلاطون نے اپنا اہم ترین فلسفہ سقراط کی زبان سے پیش کیا ہے۔ اور آج تک یہ فیصلہ کرنا دشوار رہا ہے کہ افلاطون کے مکالمات میں جہاں سقراط کی زبانی کچھ بیان ہوا ہے وہ خیال سقراط کا ہے یا افلاطون نے اپنے مرشد کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ جہاں مرشد و مرید میں کمال درجے کی ہم آہنگی پیدا ہو جائے وہاں یہی

کیفیت ہوتی ہے۔ رومی اور اقبال کی ہم آہنگی ایک مستقل اور وسیع مضمون ہے جس پر بحث کرنے کی یہاں گنجائش نہیں۔ "جاوید نامہ" میں سے اس کی فقط ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ ایک تارک الدنیا ہندو جوگی غار ہائے قمر میں خلوت گرفتہ اس انداز میں ملتا ہے:

موئے بر سر بستہ و عریاں بدن	گردِ او مارے سفیدے حلقہ زن
آدمے از آب و گل بالاترے	عالم از دیرِ خیالش پیکرے
وقت او را گردشِ ایام نے	کارِ او با چرخِ نیلی فام نے

اس ہندو جوگی نے شنکر آچاریہ کی نرگن ویدانت یعنی اس وحدتِ وجود کا نظریہ اختیار کر رکھا ہے جو وحدتِ بے صفات کے علاوہ نہ عالم کی قائل ہے اور نہ آدم کی۔ جوگی کا نظریہ یہ ہے:

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق
چیست عالم، چیست آدم، چیست حق؟

اقبال کی زبانی رومی کا جواب اس کی تردید میں نہایت جامع انداز میں پانچ اشعار میں موجود ہے۔ زاویۂ نگاہ وہی ہے جو اقبال اور رومی میں مشترک ہے:

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن	عالم ایں شمشیر را سنگِ فسن
شرق حق را دید و عالم را ندید	غرب در عالم خزید از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است	خویش را بے پردہ دیدن زندگی است
بندہ چوں از زندگی گیرد برات	ہم خدا آں بندہ را گوید صلوٰت

ہر کہ از تقدیرِ خویش آگاہ نیست
خاکِ او با سوزِ جاں ہمراہ نیست

(ثقافت۔ مارچ ۱۹۵۷ء)

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

- حکمتِ رومی قیمت ۳/۵۰ روپے
- تشبیہاتِ رومی ۸/- "
- اسلام کا نظریۂ حیات ۸/- "
- مسئلۂ تعدد ازدواج ۱/۷۵ روپے
- تحدیدِ نسل -/۷۵ "
- اجتہادی مسائل ۴/۵۰ "
- زیرِ دستوں کی آقائی ۳/۵۰ "

مولانا محمد حنیف ندوی

- مسئلۂ اجتہاد ۳/- "
- افکارِ غزالی ۲/۷۵ "
- سرگذشتِ غزالی ۳/- "
- تعلیماتِ غزالی ۱۰/- "
- افکارِ ابنِ خلدون ۲/۲۵ "
- عقلیاتِ ابنِ تیمیہ ۶/- "
- مکتوباتِ مدنی (شاہ ولی اللہ) ۱/۵۰ "
- مسلمانوں کے عقائد و افکار ۹/- "

مولانا محمد جعفر پھلواروی

- مقالات ۱۰/۵۰ "
- اسلام، دینِ آسان ۳/- "
- مقامِ سنت ۱/۵۰ "
- انتخابِ حدیث ۵/- "
- گلستانِ حدیث ۳/۵۰ "
- پیغمبرِ انسانیت ۱۰/- "
- اسلام اور موسیقی ۶/۵۰ "
- ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز ۱/۲۵ "
- المغزی ۵/۲۵ "
- اسلام اور نصرانیت ۲/۲۵ "
- رویتِ ہلال ۱/۲۵ "

شاہد حسین رزاقی ایم۔اے

- تاریخِ جمہوریت ۸/- "
- انڈونیشیا قسم اوّل ۴ روپے قسم دوئم ۷/- "
- سرسید اور اصلاحِ معاشرہ ۳/۲۵ "
- پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج قسم اوّل ۶/- "
- " " دوم ۴/۵۰ "

بشیر احمد ڈار ایم۔اے

- حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق ۶/- "
- تاریخِ تصوف ۴/۲۵ "

محمد مظہر الدین صدیقی ایم۔اے

- اسلام اور مذاہبِ عالم ۶/۵۰ "
- اسلام میں حیثیتِ نسواں ۳/۵۰ "
- اسلام کا نظریۂ اخلاق ۲/- "
- اسلام کا معاشی نظریہ ۱/۵۰ "
- اسلام کا نظریۂ تاریخ ۳/۵۰ "

دینِ فطرت ۱/۷۵ روپے

عقائد و اعمال ۲/- "

مقامِ انسانیت ۲/۲۵ "

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قرآن اور علمِ جدید ۹/۵۰ "

اسلام کا نظریۂ تعلیم ۱/۲۵ "

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری حصہ اول ۴/- ، حصہ دوم ۵/۵۰ "

سیاستِ شرعیہ ۵/- روپے

اسلام میں عدل و احسان ۹/۵۰ "

تاریخ دولتِ فاطمیہ ۱۲/- "

خواجہ عباد اللہ اختر

مشاہیرِ اسلام ۶/- "

مذاہبِ اسلامیہ ۹/- "

بیدل ۷/۵۰ "

اسلام اور حقوقِ انسانی ۱/۵۰ "

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت ۱/۲۵ "

دیگر مصنفین

اسلام کی بنیادی حقیقتیں (ارکین ادارہ) ۲/- "

تہذیب و تمدنِ اسلامی (رشید اختر ندوی) حصہ اول ۶/- روپے

" " حصہ دوم ۷/۵۰

" " سوم ۷/- "

مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) ۲/- روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) ۵/۷۵

اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) ۴/- "

" " غیر مجلد ۳/- "

مسئلہ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) ۴/۲۵ "

مجموعۂ ابو مسلم اصفہانی (نصیر شاہ و رفیع اللہ) ۳/۵۰ "

سکۂ مسلم تاریخ (ابو الامان امرتسری) ۳/۵۰ "

گرنتھ صاحب اور اسلام (ابو الامان) ۹/۵۰ "

اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) ۴/۵۰ "

اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم نامانی) ۳/۵۰ "

چند معاشی مسائل اور اسلام ۵/- "
(سید یعقوب شاہ)

تراجم

طب العرب (ایڈورڈ جی براؤن) حکیم نیر واسطی ۷/۲۵ "

ملفوظاتِ رومی (جلال الدین رومی) ۶/۷۵ "
(عبدالرشید تبسم)

حیاتِ محمدؐ (محمد حسین ہیکل) امام خان ۲۲/۵۰ "

فقہ عمر (شاہ ولی اللہ) امام خان ۷/۷۵ "

تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (احمد شلبی) ۷/- "
(محمد حسین زبیری)

موسیقی کی شرعی حیثیت (امام غزالی، نصیر شاہ) ۲/- "

الفہرست (ابن ندیم) محمد اسحاق (زیرِ طبع)

پتہ: سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور (پاکستان)

تصورات عرب قبل اسلام

مولانا عبیداللہ قدسی

اس کتاب میں جزیرۂ عرب قبل اسلام کی تہذیب، ثقافت، عقاید، دینی شعائر اور ان کے نظریۂ حیات و موت کو تفصیل سے پیش دیا گیا ہے۔

یہودیت، عیسائیت اور مجوسیت اطراف عرب میں معین حدود میں اُلجھی رہیں۔ اس وقت تمام عالم جسم نامی کے تصور سے خالی تھا اور کہیں خالص توحید کا تصور موجود نہیں تھا۔ اسلام سے پہلے کی تہذیبوں خصوصاً عرب اور اس کے اطراف کے حالات کی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام دنیا پر علم و حکمت کے تازہ سر چشمے اسلام ہی کی برکت سے منکشف ہوئے۔

مستشرقین نے اسلامی تہذیب کی بنیاد یہودیت، عیسائیت اور مجوسیت پر رکھی ہے۔ اس لیے عرب قبل اسلام کا تقابلی مطالعہ بھی اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔